

**KONTRIBUSI TAFSIR *MAQĀṢIDĪY* DALAM
PENGEMBANGAN MAKNA TEKS AL-QUR'AN
(Telaah Ayat-Ayat Relasi Keluarga
Dalam *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr* Karya Muhammad
Al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr)**

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
guna Memperoleh Gelar Doktor
dalam Studi Islam



Oleh :

MUFLIKHATUL KHOIROH

NIM: 1400039095

PROGRAM DOKTOR STUDI ISLAM
PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
SEMARANG
2020

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:



Nama lengkap : **Muflikhatul Khoiroh**
NIM : 1400039095
Judul Penelitian : **KONTRIBUSI TAFSIR *MAQĀṢIDĪY* DALAM PENGEMBANGAN MAKNA TEKS AL-QUR'AN (Telaah Ayat-Ayat Relasi Keluarga Dalam *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr* Karya Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr)**
Program Studi : Studi Islam
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

menyatakan bahwa disertasi yang berjudul:

KONTRIBUSI TAFSIR *MAQĀṢIDĪY* DALAM PENGEMBANGAN MAKNA TEKS AL-QUR'AN (Telaah Ayat-Ayat Relasi Keluarga Dalam *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr* Karya Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr)

secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 30 Mei 2020

Pernyataan Pernyataan,


Muflikhatul Khoiroh
NIM: 105113014



KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5 Semarang 50185, Telp./Fax: 024-7614454, 70774414

FDD-38

PENGESAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TERBUKA

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa disertasi saudara:

Nama : Muflikhatul Khoiroh

NIM : 1400039095

Judul : Kontribusi Tafsir Maqāṣidīy dalam Pengembangan Makna Teks Al-Qur'an (Telaah Ayat-ayat Relasi Keluarga dalam Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr Karya Muhammad Al-Tāhir ibn 'Āsyūr)

telah diujikan pada 13 Januari 2021 dan dinyatakan:

LULUS

dalam Ujian Terbuka Disertasi Program Doktor sehingga dapat dilakukan Yudisium Doktor.

NAMA	TANGGAL	TANDATANGAN
<u>Prof.Dr.H. Imam Taufiq, M.Ag</u> Ketua/Penguji	26-01-2021	
<u>Pof.Dr.H. Abdul Ghofur, M.Ag</u> Sekretaris/Penguji	21-01-2021	
<u>Prof.Dr.Phil.H.M.Nur Kholis Setiawan,M.A</u> Promotor/Penguji	20-01-2021	
<u>Dr.H.Mohamad Arja Imroni, M.Ag</u> Kopromotor/Penguji	20-01-2021	
<u>Dr.(HC) KH. Husein Muhammad</u> Penguji	19-01-2021	
<u>Dr.H.Sholihan, M.Ag</u> Penguji	20-01-2021	
<u>Dr.Hj.Yuyun Affandi,M.A</u> Penguji	20-01-2021	
<u>Dr.H.A. Hasan Asy'ari Ulama'I, M.Ag</u> Penguji	20-01-2021	

NOTA DINAS

Semarang, 30 Mei 2020

Kepada
Yth. Direktur Pascasarjana
UIN Walisongo
di Semarang

Assalamu 'alaikum wr. wb.

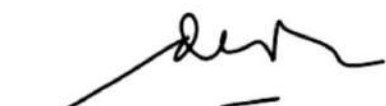
Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap disertasi yang ditulis oleh:

Nama lengkap : **Muflikhatul Khoiroh**
NIM : 1400039095
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Program Studi : Studi Islam
Judul Penelitian : **KONTRIB^USI TAFSIR MAQĀṢIDĪY
DALAM PENGEMBANGAN MAKNA TEKS
AL-QUR'AN (Telaah Ayat-Ayat Relasi
Keluarga Dalam *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr* Karya
Muhammad Ṭāhir ibn 'Āsyūr)**

Kami memandang bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan pada Ujian Promosi Doktor.


Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Ko-Promotor,



Dr. H. Mohamad Arja Imroni,
M.Ag.
NIP:19690709 199703 1 001

Promotor,



Prof. Dr. Phil. H.M. Nur Kholis
Setiawan, MA
NIP: 19691110 199403 1 005

ABSTRAK

Judul : **KONTRIBUSI TAFSIR *MAQĀSIDĪY* DALAM PENGEMBANGAN MAKNA TEKS AL-QUR'AN**
(Telaah Tafsir Ayat-Ayat Relasi Keluarga Dalam *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr* Karya Muhammad Al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr)

Penulis : Muflikhatul Khoiroh
NIM : 1400039095

Disertasi ini menjelaskan tafsir *maqāsidīy* ibn ‘Āsyūr tentang ayat-ayat relasi keluarga dalam kitab *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Peneliti berpendapat, bahwa tafsir *maqāsidīy* ibn ‘Āsyūr yang bertumpu pada prinsip *al-fiṭrah*, *al-maṣlahah* dan *al-ḥurriyyah* yang ditujukan untuk mengeksplikasi pesan moral ayat-ayat relasi keluarga dapat menyuguhkan cita-cita atau hikmah ayat yang aplikatif untuk kehidupan kekinian. Permasalahan yang diangkat adalah: *Pertama*, bagaimana formula tafsir *maqāsidīy* Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr? *Kedua*, apa kontribusi tafsir *maqāsidīy* ibn ‘Āsyūr dalam pengembangan makna ayat-ayat relasi keluarga dalam kitab *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*? Penelitian ini merupakan penelitian literer yang bertumpu pada data primer, yaitu 1) teks tafsir ayat-ayat relasi keluarga dalam kitab *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*; (2) konsep *maqāsid* ibn ‘Āsyūr dalam kitab *Maqāsid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*. Sedangkan, data sekundernya yaitu semua informasi yang menjelaskan konsep *maqāsid*, baik dalam bentuk buku maupun artikel-Jurnal. Data yang telah terhimpun dianalisis dengan teknik interpretasi fenomenologis dan komparasi.

Hasil kajian menunjukkan, bahwa; (1) Muḥammad Tahir ibn ‘Āsyūr menformulasi tafsir *maqāsidīy* berdasarkan teori *maqāsid syarī’ah*-nya yang dibangun di atas 3 (tiga) pondasi, yaitu *al-fiṭrah*, *al-maṣlahah*, dan *al-ta’līl*. Konsep *al-fiṭrah* dielaborasi menjadi 3 (tiga) prinsip, yaitu *al-samāḥah*, *al-musāwah*, dan *al-ḥurriyyah*. Konsep *al-maṣlahah* dikembangkan menjadi *jalb al-manfa’ah* dan *dar’ al-mafṣadah*, dan Konsep *al-ta’līl* (teknik kausasi) dikembangkan menjadi sifat-sifat atau kriteria-kriteria yang melandasi analogi dalam menunjukkan makna-makna utama yang berupa hikmah (*al-ḥikmah*) yang bermuara pada *al-maṣlahah*. Tafsir

maqāṣidīy ibn ‘Āsyūr, sebagaimana tampak pada kitab *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, mengambil metode tafsir eklektik, *izdiwājī*, yaitu menggabungkan pendekatan tekstual dan kontekstual, serta memadukan metode tafsir *ma’ṣūr* dan *ra’yī*. (2) ibn ‘Āsyūr menerapkan tafsir *maqāṣidīy*-nya dengan langkah-langkah; *pertama*, menginvestigasi konteks turun ayat melalui penyuguhan *sabab nuzūl*, syair-syair Arab Jahiliyah, dan mengeksplorasi realitas sejarah sosial-budaya Jahiliyah sebagaimana terdapat dalam kitab-kitab sejarah yang ditulis oleh para pakar budaya. Tujuannya adalah menemukan semangat ayat, sebagai *maqṣad* dasar-intensial, dalam merespon kehidupan; *kedua*, menjelaskan kasus problematik dan isu yang berkembang yang melatarbelakangi turunnya ayat untuk mewujudkan fungsi *bayānīyah* ataupun *tabyīn* terhadap ayat; *ketiga*, mengulas teks ayat secara struktural dan gramatikal dengan paradigma *tjāz* (redaksi tekstual yang singkat, namun padat makna) disertai dengan analisis semantik untuk meng-*endorse* makna-makna idiomatik ayat agar dapat memperluas potensi makna-makna tekstual ayat; *keempat*, mendialogkan semangat ayat dengan problem kontekstual untuk menemukan makna-makna intensial-solutif, sebagai *maqṣad* teleologis, untuk dikomunikasikan dengan konteks kekinian, yaitu kondisi sosial-budaya era mufassir *maqāṣidīy* (ibn ‘Āsyūr); *kelima* mengimajinasi *maqṣad* teleologis menjadi makna-makna visioner-futuristik, sebagai telos atau hikmah ayat. Dengan demikian, tafsir *maqāṣidīy* tersebut berkontribusi dalam menghadirkan makna-makna *gāyah* ayat-ayat relasi keluarga yang dinamis dan solutif bagi kehidupan kontemporer. Akhirnya, walaupun ibn ‘Āsyūr telah menyajikan karya tafsir *maqāṣidīy*-nya dengan sangat baik, tetapi berdasarkan analisis peneliti, masih terdapat kekurangan, yaitu ketidakjelasan sistematika tafsir yang digunakannya. Berbeda dengan kitab tafsir *al-Munīr* karya Wahbah sebagai kitab tafsir yang sangat sistematis. Oleh sebab itu, direkomendasikan agar ada kajian lanjutan yang fokus pada penciptaan metode dan teknik tafsir *maqāṣidīy* yang definitif dan aplikabel.

Keywords: *al-tafsir maqāṣidīy, al-fiṭrah, al-maṣlaḥah, al-ta’līl, telos, teleological approach.*

Title: THE TAFSIR MAQĀSIDĪY CONTRIBUTION IN DEVELOPING THE MEANING OF THE TEXT OF THE QUR'AN (Study on Interpretation of Family Relation Verses in *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr* by Muhammad Al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr)

Author : Muflikhatul Khoiroh
NIM : 1400039095

This dissertation explains the ibn ‘Āsyūr tafsir *maqāsidīy* about family relation verses in the *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. The researcher argues that the tafsir *maqāsidīy* of ibn ‘Āsyūr which is based on the principles of *al-fīṭrah*, *al-maṣlahah* and *al-ḥurriyyah* which is aimed at explaining the moral message of the family relation verses can provide aspiration and wisdom that are applicable to contemporary life. The problems raised are, *first*, how is the formula for the ibn ‘Āsyūr tafsir *maqāsidīy*? *second*, what is the contribution of the tafsir *Maqāsidīy* of ibn ‘Āsyūr in developing the meaning of the family relation verses in the *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*? This study was conducted literally based on primary data, namely; 1) the text of the tafsir of the verses of family relations in the book of *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*; 2) the ibn ‘Āsyūr concept of *al-maqāsid* which is discussed in the book of *Maqāsid al-Syarī’ah al-Islāmiyah*. Meanwhile, secondary data is all informations that explain the *al-maqāsid* concept both in the form of books and journal-articles. The collected data were analyzed using phenomenological interpretation and comparison techniques.

The results show that, (1) Muhammad Tahir ibn ‘Āsyūr formulated the tafsir *Maqāsidīy* based on his *maqāsid al-syarī’ah* theory which was built on 3 (three) foundations, namely *al-fīṭrah*, *al-maṣlahah*, dan *al-ta’līl*. The concept of *al-fīṭrah* is elaborated into three principles, namely *al-samāḥah*, *al-musāwah*, dan *al-ḥurriyyah*. The concept of *al-maṣlahah* was elaborated and developed into *jalb al-manfa’ah* and *dar’ al-mafṣadah*. The concept of *al-ta’līl* (causation technique) was developed into the characteristic of criteria that underlie analogy in showing the main meanings in the form of wisdom (*al-ḥikmah*) which leads to *al-maṣlahah*. The tafsir *Maqāsidīy* of ibn ‘Āsyūr, as seen in the book *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, takes an eclectic *tafsir* pattern, *izdiwājī* method, which combines textual and

contextual approaches, and combines the *ma'sūr* and *ra'yī* method of tafsir. (2) ibn 'Āsyūr applies his *maqāṣidīy* of tafsir with steps, *firstly*, investigating the context of the verses down through the presentation of *sabab al-nuzūl*, Arabic Jahiliyah poetry, and exploring the reality of the socio-cultural history of Jahiliyah as contained in historical books written by cultural experts. The aim is to discover the spirit of the verses, as the basic-intens *maqṣad*, in response to life; *second*, to explain the problematic cases and issues that develop behind the verses (*sabab al-nuzūl* of verse) to realize the function of *bayāniyah* or *tabyīn* of the verse; *third*, to review the text of the verse structurally and grammatically with the *tjāz* paradigm of verse (short term of the verse, but full of meaning) accompanied by semantic analysis to endorse the idiomatical meanings of the verse in order to expand to potential of the textual meaning of the verse; *fourth*, dialogue the spirit of the verse with contextual problems to find essential-solutif meanings, as a teleological *maqṣad*, to be communicated with contemporary context, namely the socio-cultural conditions of the *maqāṣidīy* mufassir era (ibn 'Āsyūr); *fifth*, imagining teleological *maqṣad* into vicsionary-futuristic meaning, as telos or *ḥikmah* of verse). Thus, the tafsir *Maqāṣidīy* contributes in presenting the meaning of goal (*gāyah*) dynamic, relevant, and solutif family relation verses for contemporary life context. Finally, although ibn 'Āsyūr has presented his *maqāṣidīy* tafsir works very well, so based on the researcher's analysis, there are still deficiencies, namely the obscurity of the systematic of tafsir used. It is different from the *al-Munīr* by Wahbah al-Zuhailī as a very systematic tafsir. Therefore, it is recommended that further studies be carried out which focus on creating definitif and applicable methods and techniques of tafsir *maqāṣidīy*.

Keywords: tafsir *maqāṣidīy*, *al-fiṭrah*, *al-maṣlaḥah*, *al-ta'līl*, telos, *teleological approach*.

الملخص

العنوان: مساهمة التفسير المقاصدي في تطوير المعاني لنص القرآن (دراسة تفسير

آيات العلاقات الاسرية في التحرير و التنوير محمد الطاهر ابن عاشور)

المؤلفة: مفلحة الخيرة

رقم الدراسة: 1400039095

تشرح هذه الأطروحة التفسير المقاصدي لابن عاشور في بيان آيات العلاقات الاسرية في كتاب التحرير و التنوير. ويرى الباحث ان التفسير المقاصدي لابن عاشور الذي يقوم على المبادئ الفطرة و المصلحة والحرية الذي يهدف الى شرح الرسائل الأخلاقية لآيات العلاقات الأسرية يمكن ان يقدم تطلعات او حكمة لتلك الايات المنطبقة على الحياة المعاصرة. المشاكل البحثية التي أثرت هي: (1) كيف تكون صيغة التفسير المقاصدي لابن عاشور؟ (2) ما هي مساهمة التفسير المقاصدي في تنمية معاني آيات العلاقات الاسرية في كتاب التحرير و التنوير؟ أجري هذا البحث حرفياً-أديبا بناء على معطيات أولية وهي (1) نص التفسير لآيات العلاقات الأسرية في كتاب التحرير و التنوير: (2) مفهوم المقاصد لابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الاسلامية بينما البيانات الثانوية هي كل المعلومات التي تشرح مفهوم المقاصد سواء في شكل كتب او مقالات مجملية. تم تحليل البيانات المجمعة باستخدام أسلوب التحليل التفسير الظواهري والمقارنة.

تظهر نتائج الدراسة ما يلي: (1) صاغ محمد الطاهر ابن عاشور التفسير المقاصدي مبنيًا على نظريته المقاصدية التي بنيت على 3 (ثلاثة) أسس وهي الفطرة والمصلحة والتعليل. تم تفصيل مفهوم الفطرة في ثلاثة مبادئ وهي السماح و المساواة والحرية: وتم تطوير مفهوم المصلحة الى جلب المنفعة و درء المفسدة: وتم تطوير مفهوم التعليل الى الخصائص او المعايير التي يقوم عليها القياس لاطهار المعاني الرئيسية في شكل الحكمة (telos) المؤدية الى المصلحة. يأخذ تفسير ابن عاشور المقاصدي كما يظهر في كتاب التحرير و التنوير نمط تفسير انتقائي (التفسير الازدواجي) الذي يجمع بين المنهجين اللفظي (النصي) والسياقي ويجمع بين نمطي التفسير بالمأثور وبالرأي: (2) يطبق ابن عاشور تفسيره المقاصدي على مراحل: أولاً كشف السياق لنزول الآية من خلال عرض سبب النزول للآية، استكشاف واقع التاريخ الاجتماعي والثقافي في العهد الجاهلي كما ورد في الكتب التاريخية التي كتبها الثقافيون الخبراء. والهدف هو اكتشاف روح الآية كمقصد أساسي

استجابة للحياة: ثانيا شرح الحالات الاشكالية والقضايا التي تتطور وراء نزول الآية لادراك وظيفة البيانية و التبيين تجاه الآية : ثالثا مراجعة نص الآية هيكليا ونحويا مع نموذج الایجاز للآية (قصير الكلم مع كثرة المعاني) مصحوبا بتحليل دلالي لتأييد معاني الآية الاصطلاحية من أجل توسيع المعاني النصية المحتملة للآية: رابعا ايصال روح الآية مع المشكلات السياقية لنيل معاني الحل الجوهرى كمقصد غائي لتتواصل مع السياق المعاصر أي الظروف الاجتماعية والثقافية لعصر المفسر المقاصدي (يعني ابن عاشور): خامسا افتراض المقاصد الغائية في معاني مستقبلية كمغزى او حكمة للآية. فبذلك فان التفسير المقاصدي يسهم في تقديم المعاني الدينامية المنطبقة للحياة المعاصرة. وأخيرا على الرغم من أن ابن عاشور قدم تفسيره المقاصدي جيدا جدا, الا أنه لا تزال هناك أوجه قصور وهي غموض ذلك التفسير من حيث تسلسل التفسيرات وهو يختلف من التفسير المنير لوهبه الزحيلي الذي يعد من أفضل التفاسير في تسلسل التفسيرات. لذلك يقترح على الباحثين اجراء المزيد من الأبحاث العلمية التي تركز على إيجاد طرق وأساليب نهائية للتفسير المقاصدي بحيث يمكن تطبيقها بسهولة.

الكلمات المفتاحية: التفسير المقاصدي – الفطرة-المصلحة-التعليل – تيلوس (*telos*)-المقاربة الغائية (*teleological approach*).

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN
Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K
Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987

1. Konsonan

No.	Arab	Latin
1	ا	tidak dilambangkan
2	ب	b
3	ت	t
4	ث	ṡ
5	ج	j
6	ح	ḥ
7	خ	kh
8	د	d
9	ذ	z
10	ر	r
11	ز	z
12	س	s
13	ش	sy
14	ص	ṣ
15	ض	ḍ

No.	Arab	Latin
16	ط	ṭ
17	ظ	ẓ
18	ع	‘
19	غ	g
20	ف	f
21	ق	q
21	ك	k
22	ل	l
23	م	m
24	ن	n
25	و	w
26	ه	h
27	ء	’
28	ي	y

2. Vokal Pendek

اَ... = a	كَتَبَ	kataba
اِ... = i	سُئِلَ	su’ila
اُ... = u	يَذْهَبُ	yażhabu

3. Vokal Panjang

اَ... = ā	قَالَ	qāla
اِ... = ī	قِيلَ	qīla
اُ... = ū	يُقُولُ	yaqūlu

4. Diftong

اَيَّ = ai	كَيفَ	kaifa
اَوْ = au	حَوْلَ	ḥaula

Catatan:

Kata sandang [al-] pada bacaan syamsiyyah atau qamariyyah ditulis [al-] secara konsisten supaya selaras dengan teks Arabnya.

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم

Puji syukur, *Alhamdulillah*, dihaturkan kehadiran Allah Swt. atas karunia yang tak terhingga sehingga disertasi ini dapat diselesaikan. Salawat dan salam tersanjungkan kepada Rasulullah, Muhammad saw.

Selesainya disertasi yang berjudul **KONTRIBUSI TAFSIR MAQĀSIDĪY DALAM PENGEMBANGAN MAKNA TEKS AL-QUR’AN** (Telaah Tafsir Ayat-Ayat Relasi Keluarga Dalam *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr* Karya Muhammad Al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr) tidak lepas dari bantuan dari berbagai pihak. Karena itu, dalam kesempatan ini, penulis menghaturkan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada mereka semua, baik secara langsung maupun tidak langsung, yang telah memberikan dukungan dan bantuan dalam penyelesaian disertasi ini.

Pertama, ucapan terima kasih yang tak terhingga kepada Bapak Prof. Dr. Phil. H.M. Nur Kholis Setiawan, MA selaku Promotor dan Bapak Dr. H. Mohamad Arja Imroni, M.Ag selaku Kopromotor, yang telah meluangkan waktunya yang berharga untuk membaca secara cermat dan teliti tulisan ini, bahkan hampir tidak ada satu halamanpun yang luput dari pembacaan beliau. Arahan dan saran dari keduanya sangat membantu dalam perbaikan disertasi ini. Semoga jerih payah beliau berdua dihitung menjadi amal salih.

Kedua, ucapan terima kasih kepada Bapak Prof. Dr. H.

Imam Taufik, M.Ag selaku Rektor UIN Walisongo Semarang.

Ketiga, ucapan terima kasih kepada Bapak Prof. Dr. H. Abdul Ghofur, M.Ag selaku Direktur Pasca Sarjana UIN Walisongo Semarang yang dengan sabar dan berbagai cara untuk memotivasi mahasiswanya untuk menyelesaikan studinya. Tak lupa pula disampaikan banyak terimakasih kepada seluruh pimpinan dan tenaga kependidikan di lingkungan Program Pascasarjana yang telah berusaha mengelola lembaga secara baik, sehingga memudahkan mahasiswa dalam menyelesaikan studinya. Dan ucapan terima kasih yang tak terhingga kepada seluruh dosen Pasca Sarjana yang telah memberikan ilmunya kepada penulis selama belajar di kampus ini.

Keempat, ucapan terima kasih kepada Bapak Prof. H. Masdar Hilmi, Ph.D selaku Rektor UIN Sunan Ampel Surabaya. Dan kepada Bapak Dr. H. Masruhan, M.Ag selaku Dekan dan beserta pimpinan yang lain, para tenaga pendidik, dan tenaga kependidikan di lingkungan Fakultas Syari'ah dan Hukum.

Kelima, ucapan terima kasih kepada kedua orang, Abah H. Malikan, dan Ibu Hj. Karomah, yang selalu memberikan dukungan materiil maupun moril, dan doa yang selalu dipanjatkan untuk putrinya dengan tiada mengenal lelah dan jenu, semoga Allah selalu memberi rahmat kepada keduanya. Āmīn.

Keenam, ucapan terima kasih yang tak terhingga kepada suami tercinta dan terkasih, Dr. H. Abd Syakur, M.Ag yang telah memberikan banyak kontribusi dalam penyelesaian disertasi ini, baik pikiran, tenaga, maupun lainnya, dan kepada kedua putri

tersayang, Usykuri Naila Iflachiana, dan Filhi Rihmayuwainilla yang selalu mendorong penulis untuk menyelesaikan studi S3 ini dengan caranya yang khas.

Ketujuh, ucapan terima kasih kepada teman-teman S3 *Islamic Studies* yang satu angkatan yang selalu memberi semangat untuk menyelesaikan studi ini.

Akhirnya, penulis menyadari bahwa disertasi ini bukanlah karya yang sempurna, karena itu pasti ada kekurangan dan kelemahan. Untuk itu, saran dan kritik yang membangun sangat penulis harapkan demi penyempurnaan disertasi ini. Walaupun demikian, penulis berharap karya ini dapat bermanfaat. *Āmīn*

Semarang, 20 Desember 2020

Penulis,
Muflikhatul Khoiroh

MOTTO

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَتُ رَبِّي

وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا

(Katakanlah (Muhammad), “Seandainya lautan menjadi tinta untuk (menulis) kalimat-kalimat Tuhanku, maka pasti habislah lautan itu sebelum selesai (penulisan) kalimat-kalimat Tuhanku, meskipun Kami datangkan tambahan sebanyak itu (pula)”). Q.S. Al-Kahfi/18:109

DAFTAR ISI

Halaman

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PENGESAHAN DISERTASI TERBUKA	iii
NOTA PROMOTOR DISERTASI	iv
ABSTRAK	v
PEDOMAN TRANSLITERASI	xi
KATA PENGANTAR	xii
MOTTO	xv
DAFTAR ISI	xvi
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	15
C. Tujuan Penelitian	15
D. Signifikansi dan Kegunaan Penelitian	16
E. Kajian Pustaka	17
F. Kerangka Pikir Konseptual	25
G. Metode Penelitian	44
1. Jenis Penelitian dan Sasarannya	44
2. Data dan Sumber Data.....	44
3. Teknik Pengumpulan Data.....	46
4. Metode dan Teknik Analisis Data.....	47
H. Sistematika Pembahasan	50
BAB II : TEORI PENGEMBANGAN MAKNA TEKS	
AL-QUR'AN	53
A. Makna dan Teksturnya	53
B. Bahasa sebagai Medium Verbal dari Sistem Makna.....	57
C. Representasi, Presentasi, dan Interpretasi	59
D. Bahasa Arab sebagai Media Al-Qur'an	62
E. Interpretasi dan Pengembangan Makna Teks Al- Qur'an.....	67

F. Teori Pengembangan Makna Teks Al-Qur'an..	78
G. Posisi Tafsir Maqāṣidīy dalam konteks Pengembangan Makna Teks Al-Qur'an	85

BAB III : MUḤAMMAD AL-ṬĀHIR IBN ‘ĀSYŪR DAN KIPRAHNYA DALAM FORMULASI ‘ILM AL-MAQĀṢID AL-SYARĪ‘AH DAN TAFSIR MAQĀṢIDĪY	98
A. Riwayat Hidup Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr	98
1. Latar Belakang Keluarga	98
2. Latar Belakang Pendidikan	102
B. Situasi dan Kondisi yang Melingkuni Kehidu- pan Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr	106
1. Setting Sosial-Politik	106
2. Karir Akademik	116
3. Karir Politik	119
C. Karya-Karya Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr di Arena Akademik	120
1. Bidang Tafsir	120
2. Bidang Hadis	121
3. Ilmu <i>Maqāṣid al-Syarī‘ah</i>	122
4. Bidang Kemasyarakatan	123
5. Bidang Pemikiran dan Kritik Ilmiah.....	124
6. Bidang Reformasi Pendidikan dan Penga- jaran	125
7. Bidang Usul Fikih.....	127
8. Bidang Ilmu sejarah (<i>Tārīkh</i>).....	127
9. Bidang Ilmu <i>Insyā’</i> dan Retorika.....	128
10. Bidang Balaghah (Sastra)	129
11. Bidang Peradaban	129
12. Kitab dalam bentuk <i>syarah</i> dan hasil pene- litian kitab-kitab lain (<i>Tahqīq</i>).....	129
13. Karya-karya dalam bentuk Manuskrip.....	130

D. Kontribusi Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr dalam Membangun Ilmu <i>Maqāṣid al-Syarī‘ah</i> ...	133
E. Konsepsi Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr tentang <i>Maqāṣid al-Syarī‘ah</i>	136
1. Aspek Legalitas.....	136
2. Metode Penetapan.....	141
3. Konstruksi <i>Maqāṣid al-Syarī‘ah</i>	154
F. Formula Tafsir <i>Maqāṣidīy</i> Muḥammad Ṭāhir ibn ‘Āsyūr	186
1. Pengertian Tafsir <i>Maqāṣidīy</i>	187
2. Kontribusi Muḥammad Ṭāhir ibn ‘Āsyūr dalam Formulasi Tafsir <i>Maqāṣidīy</i>	199
3. Gambaran Umum Kitab Tafsir <i>al-Taḥrīr wa al-Tanwīr</i> : Komposisi dan	205

BAB IV: DESKRIPSI ANALITIS TAFSIR *MAQĀṢIDĪY* MUHAMMAD AL-ṬĀHIR IBN ‘ĀSYŪR TENTANG AYAT-AYAT RELASI KELUARGA DALAM KITAB *AL-TAḤRĪR WA AL-TANWĪR*..... 255

A. Deskripsi Analitis Tafsir Ayat-ayat Relasi Keluarga	257
1. Ayat-ayat Relasi Suami-Istri dalam Pengelolaan Ekonomi Keluarga.....	257
2. Ayat-ayat Relasi Suami Istri dalam Mengatasi Konflik Rumah Tangga	367
3. Ayat-ayat Relasi Suami-Istri dalam Pembinaan Etika Pergaulan Laki-Perempuan dalam Keluarga	423
B. Kritik atas Tafsir <i>Maqāṣidīy</i> ibn ‘Āsyūr	459

BAB V : PENUTUP	474
A. Kesimpulan	474

B. Saran dan Rekomendasi.....	477
DAFTAR KEPUSTAKAAN	482
RIWAYAT HIDUP.....	497

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an merupakan kitab suci yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. selaku pamungkas para nabi (*khatam al-anbiyā'*) yang berisi peraturan Allah yang abadi dan holistik. Ia dicanangkan oleh Allah, Sang Pembuat *syarī'ah*, sebagai *guideline* kehidupan umat manusia¹ untuk sepanjang zaman dan segala tempat (*al-Qur'ān ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*). Dengan ungkapan lain, Al-Qur'an bukan hanya diperuntukkan bagi generasi manusia yang hidup pada periode masa turunnya saja, namun juga untuk umat yang hidup pada saat sekarang dan sekaligus umat yang akan datang.²

Arti kesucian Al-Qur'an adalah karena; *pertama*, ia merupakan firman Tuhan Yang Maha Sempurna dan Suci dari keterbatasan dan ketidaksempurnaan, sehingga pesan atau makna yang terdapat di dalam *naṣṣ-naṣṣ* atau teks-teksnya itu sempurna dan luas dimensinya serta

¹ Lihat Q.S. al-Baqarah /2:2, 97; Q.S. al-Nahl/16: 64, 89, 102; Q.S. al-Naml/ 27: 1-2, 77; Q.S. Luqman /31: 2-3.

² Pernyataan tersebut sesuai dengan masa keberlakuan risalah Nabi Muhammad SAW sebagaimana dalam firman Allahh SWT:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (٢٨)

Dan Kami tidak mengutus kamu, melainkan kepada umat manusia seluruhnya sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan, tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahui (Q.S. Saba'/34: 28).

cukup menjadi bekal petunjuk bagi umat manusia; *kedua*, ia selalu terjaga maknanya dari penyelewengan-penyelewengan pikiran yang tidak benar, serta bertentangan dengan nilai-nilai ke-*hidayah*-an Al-Qur'an. Alasan kedua itu meniscayakan agar diupayakan oleh umat pengikut Al-Qur'an untuk selalu berijtihad, berkreasi, dan berinovasi dalam membangun metode dan teknik agar dapat memahami makna-makna Al-Qur'an tersebut.

Secara material, teks Al-Qur'an memang terbatas, namun kandungan maknanya diyakini tak terhingga. Di sisi lain, problematika kehidupan manusia dalam berbagai aspeknya terus berkembang dan tak mengenal henti yang membutuhkan bimbingan Qur'ani, sehingga, perlu upaya serius untuk mengatasi kesenjangan antara teks Al-Qur'an yang terbatas itu dengan problema kehidupan sosial-empiris yang dinamis.

Terdapat keyakinan bahwa Al-Qur'an, sebagai firman Allah, itu memiliki dua dimensi. *Pertama* adalah dimensi lahir yang berupa teks tertulis sebagai *corpus* atau bodi fisik Al-Qur'an yang terlihat oleh mata kepala; dan yang *kedua* adalah dimensi batin, jiwa ataupun spirit Al-Qur'an yang berupa makna-makna yang hanya dapat ditangkap oleh pikiran dan kalbu. Dimensi spirit atau segi batin Al-Qur'an tersebut merupakan konsep-konsep, ide-ide, dan cita-cita sebagai pesan Allah, Zat Yang Maha Luas (ولله المثل الأعلى), yang berfungsi menjadi petunjuk bagi kehidupan manusia. Dimensi tersebut merupakan esensi dari Al-Qur'an yang dikemas ke dalam teks berwujud bahasa Arab. Tentu saja, setelah jiwa/ruh Al-Qur'an tersebut dikomunikasikan kepada manusia

(melalui Nabi dan Rasul-Nya) dengan medium bahasa, pasti mengalami simplifikasi, karena mengikuti tabiat bahasa manusia tersebut.

Allah Swt. sungguh Maha Tahu kalau manusia itu dapat memahami pesan-pesan hidayah-Nya yang termuat dalam firman-Nya. Dalam kaitan itu, pada waktu Al-Qur'an dikomunikasikan kepada umat manusia, masyarakat penerima pertama telah menguasai retorika bahasa Arab. Lafaz-lafaz Al-Qur'an ditujukan untuk memuat makna yang secara dimensional lebih luas. Keluasan makna yang disematkan ke dalam lafaz-lafaz yang dibentuk untuk mewadahnya melalui proses simplifikasi menjadi makna *lafziyah* (literal), namun secara potensial, makna-makna tersebut berkembang luas seiring dengan perkembangan zaman dan kemampuan nalar manusia untuk memahaminya.

Atas dasar itu, maka terbangunlah pandangan, bahwa makna teks memiliki kualitas dan kuantitas. Kualitas makna adalah kekuatan makna untuk mengembang secara intensif-filosofis sehingga melampaui dimensi profan menembus aspek eskatologis, sedangkan kuantitas makna adalah kekuatan makna untuk meluas secara ekstensif, mencakup hal-hal ataupun fenomena baru yang akan muncul pada waktu mendatang (*futuristic*). Jadi, dari sini, dapat dinyatakan, bahwa makna itu berada dalam dunia ide (baca: alam langit/عالم الامر) yang luas melampaui (*transendent*) realitas empiris-obyektif. Namun secara linguistik, keluasan makna itu beranjak dari yang paling pokok, yaitu makna tekstual, dan selanjutnya berkembang secara sistemik berupa

makna-makna denotatif (keluasan cakupan lafaz) ataupun konotatif (intensitas dan kedalaman isi).³

Dalam tradisi penafsiran Al-Qur'an, pencarian makna Al-Qur'an adalah beranjak dari teks yang posisinya sebagai sumber makna dan produsen kebenaran.⁴ Sementara itu, diyakini, bahwa makna yang ditunjuk (*al-madlūl*) oleh Al-Qur'an itu luas, sehingga diperlukan upaya terus-menerus untuk melakukan kajian makna-makna teks Al-Qur'an. Kajian tersebut dilakukan baik dengan cara melakukan pembacaan ulang (*rereading*) maupun rekontekstualisasi penafsiran dengan selalu mengupayakan pembaharuan metodologis dalam tafsir Al-Qur'an.

Terkait dengan tafsir Al-Qur'an, sebagai produk mufassir, telah bermunculan berbagai metode, model, dan kecenderungan atau corak tafsir sesuai dengan ragam pengetahuan mufassir tersebut. Dalam hal ini, Ignaz Goldziher mengklasifikasikan tafsir kedalam lima perspektif, yaitu; 1) tafsir *bi al-Ma'sūr*; 2) penafsiran teologi rasional (*ahl ar-Ra'yi*); 3) penafsiran sufistik (mistik); 4) penafsiran sektarian; dan 5)

³ M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: elSAQ Press, 2006), 166–77.

⁴ Ali Harb, *Nalar Kritis Islam Kontemporer*, trans. oleh Umar Bukhory dan Ghazi Mubarak (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012), 69. Pada umumnya, tafsir-tafsir yang sudah ada dalam khazanah keilmuan Islam berpola seperti itu, mendudukan teks sebagai sesuatu yang otonom, tanpa melibatkan sisi pembuat teks tersebut. Dengan demikian perlu untuk melihat teks secara ontologis, yaitu sebagai media bagi Allah (Sang Pembuat teks) dalam menyampaikan makna-makna (pesan) yang dimaksudkan.

penafsiran modernis.⁵ Berbeda dengan Goldziher, J.J.G Jansen mengkalsifikasikan tafsir menjadi tiga perspektif. *Pertama*, tafsir yang dipenuhi dengan penjelasan pengetahuan ilmiah tentang alam semesta (tafsir ‘ilmi); *kedua*, tafsir dengan perspektif linguistik-filologik; *ketiga*, tafsir yang berkaitan dengan persoalan-persoalan kehidupan umat manusia.⁶ Klasifikasi yang dilakukan oleh Goldziher hanya melihat dari sisi sumber dan pendekatan ilmu yang digunakan, sedang klasifikasi yang dilakukan oleh Jansen hanya melihat satu sisi saja, yaitu pendekatan yang digunakan oleh mufassir, yakni penafsiran ayat-ayat Al-Qur’an dengan menggunakan sudut pandang ilmu yang ditekuni, tidak membahas metode tafsir dalam berbagai segi.⁷

Di era kontemporer ini, banyak tokoh Islam yang memberikan sumbangan atas metode dan pendekatan tafsir yang dikenal dengan istilah tafsir kontekstual. Di antaranya adalah Fazlur Rahman;⁸ M.

⁵ Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmi* (Mesir: Maktabah al-Khanji, 1955), 73–337.

⁶ J.J.G. Jansen, Pengantar *Diskursus Tafsir Al-Qur’an Modern* Oleh Mohamad Nur Kholis S, trans. oleh Hairussalim dan Syarif Hidayatullah (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), xiii.

⁷ Musā‘id membagi tafsir dari berbagai segi, yaitu: 1) dari sisi pengetahuan manusia; 2) dari sisi cara sampainya tafsir itu pada manusia; 3) dari sisi gaya atau model (uslub) penafsiran; 4) dari sisi arah atau kecenderungan mufassir. Yang terakhir itu dapat dilihat dari ideologi mufassir atau perspektif ilmu yang digunakan mufassir. Musā‘id bin Sulaimān bin Nāṣir al-Ṭayār, *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr* (Kairo: Dār Ibn al-Jauzīy, 1999), 17–22.

⁸ Ia memperkenalkan konsep atau teori *double movement* (gerak ganda) dalam memahami makna atau menafsirkan Al-Qur’an. Teori ini berangkat dari konteks saat ini menuju ke konteks makro tempat Al-Qur’an diturunkan dengan upaya penggalian dan sistematisasi terhadap prinsip-prinsip umum dan nilai-nilai yang diambil dari jawaban-jawaban spesifik atas realitas pada saat itu. Selanjutnya, dilakukan generalisasi atas jawaban-jawaban spesifik tersebut dan

Syahrur dengan intratekstualitasnya serta pendekatan linguistik-sintagmatisnya;⁹ Nashr Hamid Abu Zaid¹⁰ dan Riffat Hasan dengan metode historis-kritis-kontekstual, Hasan Hanafi dengan pendekatan realis-tranformatif,¹¹ Asghar Ali Engineer yang lebih menekankan pada isu teologi pembebasan,¹² dan lain-lain yang pada intinya, mufassir abad modern atau kontemporer itu berusaha melakukan kontekstualisasi terhadap makna-makna ayat Al-Qur'an agar mendapatkan pemahaman yang relevan dengan kebutuhan zaman. Mereka berusaha memosisikan

dinyatakan sebagai pernyataan yang memiliki tujuan moral-sosial umum melalui *ratio legis* (alat hukum) dan dibawa ke persoalan spesifik dan dirumuskan untuk direalisasikan sebagai jawaban atas persoalan masa kini. Lihat Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*, trans. oleh Ahsin Mohammad (Jakarta: Pustaka, 1982), 6–7; Sucipto Sucipto, “Konsep Hermeneutika Fazlur Rahman Dan Implikasinya Terhadap Eksistensi Hukum Islam,” *ASAS*, 4, no. 2 (2012), <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.24042/asas.v4i2.1681>.

⁹ Mia Fitriah Elkarimah, “PENDEKATAN BAHASA SYAHRUR DALAM KAJIAN TEKS AL-QUR'AN;(Al Kitab Wal Al Qur'an; Qira'ah Muashirah),” *DEIKSIS* 7, no. 02 (2015): 133–148, <https://doi.org/DOI:http://dx.doi.org/10.30998/deiksis.v7i02.544>.

¹⁰ Lailatur Rohmah, “HERMENEUTIKA AL-QUR'AN: Studi atas Metode Penafsiran Nasr Hamid Abu Zaid (Between Meaning and Significance)(Literary Hermeneutics),” *Hikmah Journal of Islamic Studies* 12, no. 2 (2017): 223–244.

¹¹ Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, ed., *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2002), 102–106. Baca juga Hassan Hanafi, *Bongkar Tafsir: Liberalisasi, Revolusi, dan Hermeneutik*, trans. Jajat Hidayatul Firdaus, Neila Diena Rochman, II (Jogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2005), 138.

¹² Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, trans. oleh Agus Nuryatno, (Yogyakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 2007).

Al-Qur'an (sebagai teks), realitas (sebagai konteks), dan penafsir (sebagai pembaca dan penerima pesan) berjalan secara sirkular-triadik dengan cara pembacaan yang dikenal dengan model hermeneutik.

Pembacaan teks Al-Qur'an dengan hermeneutika di kalangan umat Islam tampaknya masih terjadi pro dan kontra, karena ia lahir dari, dan diperkenalkan, oleh ilmuwan Barat. Padahal, pendekatan ini berpotensi membuka wawasan yang lebih luas terhadap makna teks suci, disebabkan hermeneutika merujuk pada segi filosofi dari teks tersebut. Artinya, bahwa teks tersebut berposisi sebagai sarana yang berstatus sebagai simbol (baca: *ayat*) yang mengangkut makna-makna dari pembuat teks (baca: *author*) yaitu Allah Swt.. Oleh sebab itu, hermeneutika menyarankan, bahwa untuk dapat mengungkap makna teks harus mengkonfirmasikannya dengan ide-ide dan cita-cita pembuat teks agar pemahaman terhadap makna teks tersebut menjadi lebih tepat serta dinamis, tidak bias dan sempit. Hermeneutika, dengan demikian, tampaknya tertarik untuk memahami cita-cita pembuat teks yang selanjutnya dikonfirmasi dengan makna-makna tekstual, lalu berkait juga dengan konteks-konteks yang melingkunginya pada saat teks tersebut dibaca atau dipahami.¹³

Di sisi lain, dalam semangat untuk menjadikan Al-Qur'an selalu hadir dalam kehidupan umat, terutama sebagai panduan *qanūn* atau peraturan hukum perilaku hidup manusia, telah muncul semangat mengembangkan Islam dari sisi syariat yaitu dengan mengembangkan metodologi hukum Islam (*uṣūl fiqh*) yang menjadikan *maqāsid al-*

¹³ Mudjia Raharjo, *Dasar-Dasar Hermeneutika Antara Intensionalisme dan Gadamerian* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), 31.

syarī'ah sebagai landasan dalam penemuan hukum Islam yang selanjutnya berkembang sebagai pendekatan dalam tafsir Al-Qur'an yang tidak saja untuk memahami teks-teks yang bermuatan hukum-syariat, tetapi juga tentang hukum-hukum moral/etik dan akidah. Bidang fikih mengalami kemajuan luar biasa setelah konsep *maqāṣid al-syarī'ah* berhasil menjadi landasan filosofisnya, sehingga selanjutnya konsep tersebut dibawa oleh pakar ilmu Al-Qur'an untuk melandasi secara ontologis metode tafsir Al-Qur'an dalam sebuah konsep '*ilm al-maqāṣid*'.

Tokoh yang terkenal dalam memperjuangkan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu yang independen dan mendudukkannya sebagai pendekatan dalam tafsir Al-Qur'an adalah Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr (w. 1379 H/ 1973 M). Ia dikenal sebagai penerus pemikiran al-Syāṭibī yang telah membidani ilmu tersebut. Kegigihannya dalam memandirikan ilmu tersebut tampak dalam semangatnya menulis buku *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*.¹⁴

Pada era kontemporer ini, kajian *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai pendekatan dalam memahami makna teks suci Al-Qur'an yang selanjutnya disingkat menjadi *maqāṣid al-Qur'ān* atau *maqāṣid* saja, telah mulai menunjukkan gairah meluas dalam perkembangan keilmuan

¹⁴ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, III (al-Urdūn: Dār al-Nafāis, 2011), 172.

Islam. Hal itu dapat dilihat dari bermunculannya berbagai karya tulis yang menjadikan *maqāṣid* tersebut sebagai tema kajian tersendiri.¹⁵

Semangat mengkaji ilmu *maqāṣid* ini didasarkan atas realitas problematika kehidupan yang terus berkembang dan berubah yang kesemuanya itu membutuhkan solusi yang cepat dan tepat, padahal sebagaimana diketahui, landasan material yang menjadi pedoman umat Islam, yaitu Al-Qur'an dan hadis, merupakan seperangkat teks yang tetap dan terbatas. Penerapan prinsip-prinsip *maqāṣid* diproyeksikan dapat membawa teks Al-Qur'an berdialektika dengan zaman secara solutif. Penerapan ilmu *maqāṣid* dalam tafsir Al-Qur'an (baca: tafsir *maqāṣidīy*) tidak saja dianjurkan oleh ulama kontemporer, seperti Jasser Audah,¹⁶ tetapi sebenarnya sudah ada embrionya sejak era klasik¹⁷ telah disuarakan oleh para pakar pendahulunya. Diantaranya adalah al-Syāṭibī, yang dikenal sebagai *mu'allim awwal*,¹⁸ sebagaimana dikutip oleh 'Abd al-Raḥmān Ibrāhīm al-Kailānī yang merekomendasikan

¹⁵ Diantaranya adalah karya Aḥmad ar-Raisūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidīy Qawā'iduhu wa Fawā'iduhu*, (1999); Ṭaha Jabir al-'Ulwānī, *Qaḍāya Islāmiyyah Mu'āṣirah Maqāṣid al-Syarī'ah*, (2001); 'Abd al-'Azīz bin 'Abd al-Raḥmān bin 'Ali bin Rabī'ah, *Ilmu Maqāṣid al-Syāri'*, (2002); Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (2007); Nur al-Dīn bin Mukhtār al-Khādimīy, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*, cet ke-6 (2014); Hamzah al-'Idiyyah, *Wasāil Ma'rifat Qaṣd al-Syāri'*, 2014, dan masih banyak lainnya demikian juga yang dalam bentuk makalah.

¹⁶ Jasser Audah, *Maqāṣid al-Syarī'ah Dalīl Lilmubtadi'* (London: al-Ma'had al-'Āli lil Fikri al-Islamiy, 2011), 83–85.

¹⁷ Zaenal Hamam dan A. Halil Thahir, "Menakar Sejarah Tafsir Maqāṣidī," *QOF* 2, no. 1 (2018): 1–13.

¹⁸ Aḥmad al-Raisūnī, *Naẓariyah al-Maqāṣid 'inda al-Imam al-Syāṭibī* (Riyāḍ: al-Dār al-Ālamiah li al-Kitāb al-Islami, 1995), 352.

seorang mujtahid (penulis: termasuk mufasssir) agar menguasai materi *maqāṣid*, sebagaimana tercermin dalam kaidah yang dirumuskannya sebagai berikut:

"....العمل بالظواهر على تتبع وتغال بعيد عن مقصود الشارع وإهمالها إسراف أيضا"¹⁹

“Pemahaman yang hanya bertumpu pada makna zahir teks saja terus-menerus secara ekstrim adalah jauh dari maksud Syāri’; sementara, mengabaikannya sama sekali juga merupakan tindakan yang berlebihan (tidak tepat)”.

Dalam kaitan itu, ibn ‘Āsyūr mewajibkan atas seorang mufasssir (termasuk mujtahid) untuk mengetahui *maqāṣid al-aṣliyah* yang ada di dalam Al-Qur’an.²⁰ Ia juga mengatakan, bahwa untuk dapat mengungkapkan maksud-maksud Al-Qur’an tidak cukup hanya dengan menggunakan dalil-dalil syarak yang bersifat *lafẓiyah*.²¹ Senada dengan hal itu, Komaruddin Hidayat menyatakan, bahwa penafsiran yang hanya terpaku pada gramatika bahasa akan kehilangan banyak dimensi dari makna-makna Al-Qur’an yang sangat fundamental.²²

¹⁹ ‘Abd al-Raḥmān Ibrāhīm Zaid al-Kailānī, *Qawā’id al-Maqāṣid ‘inda al-Imām al-Syātibī ‘Araḍan wa Dirāsatan wa Taḥlīlan* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2000), 252.

²⁰ Muhammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, juz.1, (Tunis: al-Dār al-Tunisiyah, 1984), 39.

²¹ ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, 203.

²² Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 17.

Sebagai representasi ulama tafsir kontemporer, Jasser Audah berpendapat, bahwa kajian *maqāṣid* memiliki banyak peran dalam pembaharuan pemikiran-akademik Islam kontemporer, diantaranya; mampu merealisasikan hak asasi manusia melalui hukum Islam; menjadi landasan ijtihad;²³ mampu membedakan antara tujuan dan sarana;²⁴ sebagai pendekatan dalam interpretasi Al-Qur'an dan hadis dengan menerapkan model *mauḍū'ī*. Dengan cara seperti itu, kata Audah, akan dapat terungkap prinsip-prinsip dan nilai-nilai moral yang terkandung dalam Al-Qur'an untuk dijadikan sebagai dasar dalam menemukan aturan hukum Islam yang lebih dapat memenuhi aspek keadilan dan kebijaksanaan.²⁵ Dari beberapa pernyataan di atas, dapat dipahami, bahwa pemahaman dan penafsiran terhadap Al-Qur'an harus mampu

²³ Dengan menjadikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai landasan ijtihad, maka para pengkaji *maqāṣid* mampu memahami perbedaan antara *ta'arūḍ* (adanya dua dalil yang tampak berselisih) dan *tanāquḍ* (keadaan yang antara kebenaran dan kebohongan saling berbagi dalam suatu pernyataan) sehingga mampu melakukan harmonisasi terhadap dalil-dalil yang tampak kontradiksi tersebut.

²⁴ Perbedaan sarana dan tujuan dapat membuka peluang ide-ide baru dalam ijtihad hukum Islam. Sarana merupakan media untuk mencapai tujuan. Karena itu, sarana bersifat berubah-ubah, sedangkan tujuan bersifat tetap. Terkait dengan hal ini, Roger Garaudy menyarankan agar-agar ayat-ayat Al-Qur'an diklasifikasikan menjadi dua bagian, yaitu: pertama, ayat-ayat historis, seperti aturan tentang perempuan; kedua, ayat-ayat yang mengandung "nilai-nilai abadi". Senada dengan pendapat tersebut, Abdul Karim Soroush juga membagi ayat-ayat Al-Qur'an menjadi dua, yakni ayat-ayat esensial/kekal (*al-Ṣawābit*) dan aksidental/yang dapat berubah (*al-Mutaghayyirāt*). Lihat Jasser Audah, *Maqasid al-Shariah As Philosophy of Islamic Law* (London: The International Institute Of Islamic Thought, 2007), 186; Audah, *Maqāṣid al-Syarī'ah Dalīl Lilmubtadi*, 80–81; Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, trans. oleh Ervan Nurtawab (Bandung: Mizan, 2016), 94.

²⁵ Audah, *Maqāṣid al-Syarī'ah Dalīl Lilmubtadi*, 53–86.

merumuskan format-format makna dinamis-futuristik dengan upaya pencarian makna ekstra yang relevan-kontekstual dengan kehidupan kontemporer yang cenderung terus maju dan canggih.

Dari uraian di atas, tampak bahwa problem yang dihadapi umat adalah dilema antara keharusan mengikuti petunjuk Al-Qur'an secara tekstual yang konsekuensinya adalah pasifnya perikehidupan; atau melewati dan melampaui makna tekstual Al-Qur'an demi mengikuti gerak langkah zaman yang dinamis mengandalkan firasat-firasat intuitif yang konsekuensinya akan jauh dari cahaya Al-Qur'an. Problem demikian tampaknya menantang kecerdikan akademik kaum muslimin untuk menyingkirkan kesenjangan tersebut dengan ditawarkannya model tafsir *maqāṣidīy* yang relatif modern dari sisi kemunculannya. Dari segi misi, tafsir tersebut berupaya mempertemukan keterputusan makna-makna tekstual dengan makna-makna kontekstual-futuristik Al-Qur'an yang masih ekspektatif melalui pendirian prinsip-prinsip ilahiah berupa cita-cita visionair Allah Swt..²⁶

Semangat menggeloranya ulama untuk menafsirkan Al-Qur'an dengan tafsir *maqāṣidīy* tersebut mendorong peneliti mengarahkan kajian pada tafsir *maqāṣidīy* yang dihasilkan oleh Syekh Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr dalam kitabnya, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Dipilihnya tafsir tersebut karena ia ditulis oleh seorang ulama yang menjadikan *maqāṣid al-Syarī'ah* sebagai disiplin ilmu. Ia menamainya dengan ilmu

²⁶ M. Ainur Rifqi dan A. Halil Thahir, "Tafsir Maqasidi: Membangun Paradigma Tafsir Berbasis Mashlahah," *Millah: Jurnal Studi Agama* 18, no. 2 (2019): 335.

maqāṣid al-Syarī'ah.²⁷ Gagasan tersebut ditulis pada saat penulisan kitab tafsirnya. Tafsir tersebut ditulis dalam rentang waktu yang sangat panjang, yaitu selama tiga puluh sembilan (39) tahun. Karena itulah, penulis menjadikan kitab tafsir tersebut sebagai obyek kajian, dalam rangka untuk melihat implementasi konsep *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam penafsiran Al-Qur'an. Selain itu, ia merupakan kitab tafsir yang ditulis pada pertengahan abad ke-20, namun memiliki kegigihan dalam mempertahankan model klasik, dan di sisi lain mampu melakukan internalisasi dan merespon terhadap modernitas.²⁸

Berdasarkan pertimbangan aspek material dan sisi problematisnya, kajian tafsir tersebut sengaja dibatasi pada tafsir ayat-ayat relasi (interaksi suami-istri) dalam keluarga dengan fokus pada pengelolaan ekonomi keluarga, mengatasi konflik dalam rumah tangga, dan tanggung jawab pembinaan moral keluarga, yaitu 13 ayat. Dipilihnya ayat-ayat relasi keluarga tersebut adalah karena dunia keluarga mengalami dinamika yang pesat di tengah perubahan sosial yang cepat seiring dengan kemajuan informasi dan teknologi yang sangat berpengaruh terhadap perikehidupan peradaban umat manusia. Misalnya, adanya peningkatan jumlah kepala rumah tangga yang diperankan oleh istri dengan berbagai faktor, mulai dari masalah ekonomi, ketidakmampuan suami karena sakit, atau kemalasan suami

²⁷ ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 172.

²⁸ "Maqasid Press » Tahir ibn "Ashur: The Career And Thought Of A Contemporary Reformist Alim," 1 Juli 2015, <https://web.archive.org/web/20150701114801/http://abdullahhasan.net/?p=130>.

dan lain sebagainya.²⁹ Adanya ide dan keinginan dari kaum perempuan bekerja yang motivasinya adalah ekonomi rumah tangga dibangun atas dasar kemitraan atau tanggung jawab bersama antara laki-laki dan perempuan.³⁰ Di sisi lain, masih banyaknya pendapat bahwa perempuan boleh bekerja asalkan tidak melalaikan tugas rumah tangganya.³¹ Pernyataan tersebut membuat perempuan bekerja memiliki peran ganda dan bahkan triple peran.

Selain itu, ayat-ayat yang terkait dengan hukum keluarga seringkali dipahami sebagai ayat yang mensubordinasi kaum perempuan,³² sehingga membuat para pemerhati kesetaraan dan keadilan

²⁹ “Persentase Perempuan Sebagai Kepala Rumah Tangga di DKI Jakarta,” Unit Pengelola Statistik, 20 September 2019, <http://statistik.jakarta.go.id/persentase-perempuan-sebagai-kepala-rumah-tangga-di-dki-jakarta/>.

³⁰ Rr Yudhy Harini Bertham, Wahyuni Ganefianti Dwi, dan Andani Apri, “Peranan Perempuan Dalam Meningkatkan Ekonomi Keluarga Dengan Memanfaatkan Sumberdaya Pertanian,” *AGRISEP* 10, no. 1 (2011): 139–53.

³¹ Suharna Ismail, “Tinjauan Hukum Islam terhadap Istri sebagai Pencari Nafkah Utama dalam Keluarga PNS di Kecamatan Enrekang Kabupaten Enrekang,” *Jurnal Al-Qadau: Peradilan dan Hukum Keluarga Islam* 5, no. 1 (3 Juli 2018): 49, <https://doi.org/10.24252/al-qadau.v5i1.5658>.

³² Misalnya Q.S. al-Nisa’/4:34 dalam beberapa tafsir dijadikan sebagai dasar bahwa laki-laki lebih superior dibanding kaum perempuan karena kecerdasan dan kesempurnaan akal laki-laki, kemampuan manajerial, ketepatan dalam penilaian dan lain-lain. Lihat Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwah al-Taḥāsīr*, vol. Juz 1 (Beirut-Libanon: Dār al- Fikr, t.t.), 274. Abū al-Fidā’ Ismā’īl Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, vol. juz 1 (Beirut-Libanon: Dār al-Ma’rifah, t.t.), 503. Maḥmūd bin ‘Umar bin Muḥammad al-Zamakhsharī, *Al-Kasysyāf*, vol. 1 (Beirut-Libanon: Dār al-Kutub al-‘Amaliyah, 1995), 495. Ayat tersebut juga digunakan untuk pembagian peran laki-laki dan perempuan secara ketat, yaitu perempuan berperan sebagai pengatur urusan rumah tangga.

gender bersemangat mengkaji ulang kitab-kitab tafsir yang ada. Demikian juga, aturan tentang etika berpakaian kaum perempuan juga seringkali diperdebatkan terkait batas-batas aurat perempuan dan juga penggunaan cadar. Atas dasar itulah penelitian disertasi ini mengambil *concern* pada tafsir ayat-ayat relasi keluarga. Dibatasinya jumlah ayat karena disesuaikan dengan fokus kajian dan juga keterbatasan waktu bagi penulis. Selain itu, pilihan ayat-ayat tersebut sudah dianggap representasi atas paparan tafsir Ibn ‘Āsyūr.

B. Rumusan Masalah

Dari uraian latar belakang masalah di atas, maka selanjutnya dirumuskan masalah-masalah pokok yang menjadi fokus kajian disertasi ini dalam pertanyaan-pertanyaan sebagai berikut:

1. Bagaimana formula tafsir *maqāṣidīy* Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr sebagaimana tampak pada kitab *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*?
2. Apa kontribusi tafsir *maqāṣidīy* ibn ‘Āsyūr dalam pengembangan makna ayat-ayat relasi keluarga dalam kitab *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*?

C. Tujuan Penelitian

Dari rumusan masalah di atas, tampak jelas bahwa tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk menjelaskan konstruksi tafsir *maqāṣidīy* Muḥammad al-Ṭāhir

Namun, di sisi lain, laki-laki sebagai penanggungjawab rumah tangga. Artinya peran domestic perempuan tidak diberikan secara penuh, hanya pada tataran pelaksana, bukan pengambil kebijakan. Lihat Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, Jilid II (Dār al-Fikr, t.t.), juz 5, 26-27.

ibn ‘Āsyūr sebagaimana tampak pada kitab *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*.

2. Untuk menunjukkan kontribusi tafsir *maqāṣidīy* ibn ‘Āsyūr dalam pengembangan makna ayat-ayat relasi keluarga dalam kitab *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*.

D. Signifikansi dan Kegunaan Penelitian

Usaha menemukan dan mengembangkan makna Al-Qur’an harus terus dilakukan sebagai upaya implementasi keyakinan, bahwa Al-Qur’an *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*. Salah satu bentuk dari usaha tersebut adalah dengan cara melakukan sistematisasi teori pemaknaan/tafsir Al-Qur’an dengan pendekatan *maqāṣid*, sehingga proses tafsir ataupun hasilnya disebut dengan tafsir *maqāṣidīy*.

Secara teoretik, hasil kajian ini diharapkan dapat menambah wawasan tentang teori pemaknaan/tafsir Al-Qur’an dengan pendekatan *maqāṣid al-syarī’ah* yang sejatinya merupakan aspek filosofis dari syariat berupa nilai-nilai hikmah-ilahiyah yang dengannya memungkinkan untuk dapat dipahami segi-segi esensial makna teks Al-Qur’an yang selanjutnya dapat lebih memudahkan dalam mengembangkan makna tersebut ke dalam realitas kehidupan praksis yang selalu dinamis. Secara spesifik, kajian ini dimaksudkan untuk dapat merumuskan segi-segi keberkaitan *maqāṣid al-syarī’ah* dalam pemaknaan teks Al-Qur’an serta prosedur aplikasi penemuan dan pengembangan makna futuristik-teleologis dengan pendekatan *maqāṣid*. Sedangkan secara praktikal, hasil kajian diharapkan dapat membantu

para pemerhati Al-Qur'an dalam memahami pesan-pesan Al-Qur'an secara dinamis sesuai sifat Al-Qur'an itu sendiri yang selalu tepat untuk segala *lokus* dan *tempus* kehidupan manusia, khususnya dalam ayat-ayat relasi keluarga.

E. Kajian Pustaka

Kajian tentang pemikiran Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr telah banyak dilakukan, baik terkait dengan *maqāṣid al-syarī'ah* maupun kitab tafsirnya, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, terlebih tentang metode yang digunakan. Di antara sarjana yang telah mengkaji teori *maqāṣid al-syarī'ah* ibn 'Āsyūr adalah Ismail al-Ḥasanī. Ia telah menulis tesis dengan judul *Nazariyyah al-Maqāṣid 'inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr*. Karya itu diawali dengan penjelasan tentang sejarah konsep *maqāṣid* dalam pandangan ulama *uṣūliyyūn* dan *fuqaha'* yang merupakan bagian dari pembahasan ilmu usul fikih. Selanjutnya, ia menjelaskan gagasan ibn 'Āsyūr yang memroyeksikan *maqāṣid* tersebut menjadi ilmu mandiri (independen) yang disebut dengan “*Ilmu Maqāṣid*” atau “*Ilmu Maqāṣid al-syarī'ah*” dan dasar-dasar teoritiknya.³³ Kajian tersebut hanya terfokus terhadap teori *maqāṣid al-syarī'ah* ibn 'Āsyūr sebagai landasan membangun prinsip-prinsip. Ia sama sekali tidak mengaitkannya dengan kitab tafsirnya.

³³ Ismā'īl al-Ḥasanīy, *Nazariyyat al-Maqāṣid 'inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr* (Virginia USA: al-Ma'had al-'Ālami lilfikri al-Islāmiy, 1995).

Adapun yang terkait dengan kajian tafsirnya, di antaranya, adalah Muhammad bin Ibrahim al-Ḥamad (2007) yang menulis sebuah buku yang diberi nama “*Madkhal li tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*”. Sebagaimana nama dari kitab tersebut ‘*Madkhal*’ (pengantar), maka buku tersebut hanya memberikan gambaran umum tentang tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Menurutnnya, tafsir ibn ‘Āsyūr banyak memberikan perhatian pada sisi kemukjizatan Al-Qur’an, munasabah ayat, tujuan ayat, uraian lafaz-lafaz, menekankan terhadap simpulan-simpulan makna ayat yang dikaitkan dengan kehidupan praktis kaum muslimin dan sangat konsen untuk memperoleh inspirasi tentang pelajaran-pelajaran dari Al-Qur’an. Selain itu, ibn ‘Āsyūr banyak membahas ilmu-ilmu lain yang dapat membantu dalam penafsirannya, misalnya, *ilmu qirā’at*, *maqāṣid al-syarī’ah*, *qawāid uṣūliyyah*, *naḥwu-ṣarāf*, *fiqh al-lughah*, *qāṣaṣ al-Qur’ān*, ilmu balaghah, ilmu tarikh, ilmu hewan, ilmu geografi, kemaslahatan ummah, dan lain-lain. Ibn ‘Āsyūr berpendapat, bahwa sesungguhnya Al-Qur’an adalah kitab petunjuk, penuh dengan nilai-nilai kemaslahatan serta menjadi tempat tumbuhnya ilmu-ilmu yang banyak, termasuk etika. Menurut al-Ḥamad, dalam hal akidah, ibn ‘Āsyūr condong kepada mazhab al-Asy‘arī.³⁴

Dari sisi material, tulisan tersebut sama-sama mengkaji tafsir karya ibn ‘Āsyūr, namun jika dicermati secara mendalam, tulisan al-Ḥamad hanya terfokus mendeskripsikan gambaran umum tafsir ibn

³⁴ Muḥammad bin Ibrāhīm al-Ḥamad, *Madkhal li tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr li ibn ‘Āsyūr* (Riyāḍ: Dār Ibn Khuzaimah, 2007), 37–57.

‘Āsyūr yang banyak mengelaborasi dari sisi *muqaddimah* tafsirnya saja. Sedang kajian penulis ini lebih fokus pada upaya mengkonstruks teori tafsir *maqāṣidī*nya, dan lebih jauh akan mengelaborasi kontribusi tafsir *maqāṣidī* dalam kerangka pengembangan makna-makna teks Al-Qur’an.

Basheer M. Nafi’ menulis karya yang berjudul “Tāhir ibn ‘Āshūr: The Career and Thought of a Modern Reformist ‘ālim, with Special Reference to His Work of tafsīr”. Karya tersebut berusaha untuk merekonstruksi konteks sosial-politik ibn ‘Āsyūr dan mengevaluasi kontribusi intelektualnya dalam kitab tafsirnya. Menurutnya, tafsir yang ditulisnya lebih banyak kemunduran ke posisi tradisional daripada ekspresi visi reformis.³⁵

Abdul Aziz Muhammad menulis tesis dengan judul “Syariah dan Tafsir Al-Qur’an; Elaborasi *Maqāṣid* dalam Tafsir Ibn ‘Āsyūr”. Tulisan itu berusaha mengungkap dua hal pokok, yaitu: konsep ‘ilm *maqāṣid* perspektif ibn ‘Āsyūr, dan urgensi *maqāṣid al-Qur’ān* dalam penafsiran

³⁵ Basheer M. Nafi’ dan نافع، “Tāhir ibn ‘Āshūr: The Career and Thought of a Modern Reformist ‘ālim, with Special Reference to His Work of tafsīr”, *rīsfat / الطاهر بن عاشور: حياة وأفكار عالم إصلاح حي حديث، مع اهتمام خاص بتفسيره للقرآن*, 0202.

Ibn ‘Āsyūr. Dalam upaya mengungkap urgensi *maqāṣid al-Qur’ān* dalam penafsiran, ia mengawalinya dengan mendeskripsikan delapan *maqāṣid al-Qur’ān* yang telah ditemukan oleh ibn ‘Āsyūr. Selanjutnya, ia mendeskripsikan aplikasi penafsiran ibn ‘Āsyūr dengan membandingkannya dengan penafsiran para ulama tafsir lainnya dalam ayat-ayat ibadah yang dibatasi dengan tiga tema, yaitu: salat, zakat, dan puasa.³⁶ Sementara kajian materi tafsirnya bersifat lepas dengan membandingkan tema-tema ibadah melalui cara komparasi berbagai pendapat mufassir baik klasik maupun modern. Sisi beda kajian disertasi ini dengan kajian di atas adalah dalam hal pembatasan materi tafsir, yaitu ayat-ayat relasi keluarga secara tersendiri. Kajian ini dalam rangka menganalisis isi tafsir untuk dicermati sisi-sisi *maqāṣidīy* untuk diketahui kontribusinya dalam pengembangan makna teleologi ayat-ayat relasi keluarga.

Selanjutnya yaitu Jani Arni. Ia menulis tema “Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir Karya Muhammad al-Thahir ibn ‘Asyur” dalam *jurnal Ushuluddin* dalam rangka mengulas secara global kitab tafsir tersebut. Ia menjelaskan muqaddimah tafsir ibn ‘Āsyūr yang berisi sepuluh tema terkait dengan ilmu Al-Qur’an. Selanjutnya, ia mendeskripsikan *manhāj*, *tarīqah*, dan *laun* (corak) tafsir yang dipakai oleh ibn ‘Āsyūr.

³⁶ Abdul Aziz Muhammad, “Syari’ah dan Tafsir Al-Qur’an Elaborasi Maqashid dalam Tafsir Ibn ‘Asyur” (Tesis, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008). Diakses 21 Agustus 2015
<https://www.scribd.com/doc/263739355/Abdul-Aziz-Muchammad-Syariah-Dan-Tafsir-Al-Quran-Elaborasi-Maqashid-Dlm-Tafsir-Ibn-Asyur>.

Menurutnya, *manhāj* yang dipakai ibn ‘Āsyūr adalah *bi al-ra’yi*, sedang *ṭarīqah*-nya adalah *tahlīliyy*, *ilmi* dan *lughawī* (kebahasaan) yang kesemuanya merupakan corak khusus dari tafsir tersebut.³⁷ Kajian tersebut senada dengan kajian al-Ḥammad, namun kajian ini lebih menyoroti metode tafsir ibn ‘Āsyūr.

Radwan Jamāl el-Atrash dan Nashwan Abduh Khalid Qaid menulis sebuah karya tentang asal-usul sejarah tafsir *maqāṣidī* dalam *Majallah al-Islām fī Āsiaḥ*. Tulisan tersebut diberi tema “al-Juzūr at-Tārīkhiyah li at-Tafsīr al-Maqāṣidī li al-Qur’ān al-Karīm”. Mereka menjelaskan bahwa istilah *maqāṣid* itu sudah ada sejak datangnya tasyri’ Islam, demikian juga penggunaan lafaz *maqāṣid* dan maknanya telah termasyhur sejak masa awal Islam, namun penggunaan *maqāṣid* dalam penafsiran baru muncul pada abad 20 akhir, yaitu dimulai pada masa Muḥammad ‘Abduh, Rasyīd Riḍā, dan dilanjutkan oleh Sayyid Quṭub dan Muhammad Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr.³⁸ Secara aplikatif, penggunaan *maqāṣid* dalam penafsiran sudah terjadi sejak masa sahabat,³⁹ namun ia belum menjadi sebuah disiplin ilmu yang independen.

³⁷ Jani Arni, “Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir Karya Muhammad Thahir Ibn ‘Asyurr,” *Jurnal Ushuluddin* (Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau), XVII No. 1 (Januari 2011): 80–94. Diakses 3-Mei-2017 doi:<http://download.portalgaruda.org/article.php?article>.

³⁸ Radwan Jamal el-Atrash dan Nashwan Abduh Khalid Qaid, “al-Juzūr at-Tārīkhiyah li al-Tafsīr al-Maqāṣidiy li al-Qur’ān al-Karīm.” *Majallah al-Islām fī Āsiaḥ*, No khusus 1 (Maret 2011): 185–221. Diakses 12 April 2017 doi:irep.iium.edu.my/.

³⁹ Hal itu dapat dilihat pada riwayat tentang keengganan ‘Umar bin Khaṭṭab membagi harta *ghanimah* kepada para tentara yang ikut berperang, penafsiran ibn Abbas tentang surat al-Naṣr. Menurut Ibn Abbas bahwa surat al-Naṣr tersebut memberikan sinyal bahwa dengan datangnya pertolongan dari

Selain itu, kedua sarjana Malaysia tersebut, Radwan dan Nashwan juga menulis sebuah tulisan yang diberi judul “at-Tafsīr al-Maqāṣidīy: Isykāliyah at-Ta’rīf wa al-Khaṣāiṣ”. Dalam tulisan itu, ia menjelaskan ada beberapa problematika terkait tafsir *maqāṣidīy*, yaitu terkait dengan definisi dan karakteristiknya. Karena itu, mereka mengawali tulisannya dengan pembahasan tentang definisi *maqāṣid* dan tafsir baik secara lughawi maupun istilahi. Dalam pembahasan selanjutnya, dikatakan bahwa ada perbedaan antara *maqāṣid al-Qur’ān* dengan *maqāṣid al-syarī’ah*. Selanjutnya, dikatakan bahwa penggunaan istilah *maqāṣid* dalam tafsir itu sudah ada sejak masa klasik, hanya saja para mufasssir klasik lebih sering menggunakan sinonim dari lafaz *maqāṣid*, seperti *al-ḥikmah*, *al-ghāyah*, *al-ma’nā*.⁴⁰

Tafsir *maqāṣidīy* merupakan jenis tafsir baru (modern) yang keberadaannya disinyalir sejak munculnya ilmu *maqāṣid*. Aplikasi pendekatan *maqāṣid* dalam tafsir telah nampak dalam kitab tafsir *al-Manār* karya Muḥammad Rasyid Riḍā, Maḥmūd Syaltut dalam karyanya *ila al-Qur’ān al-Karīm*, Sayyid Quṭub dalam kitab tafsirnya *Fī*

Allah menunjukkan bahwa tugas Nabi Muhammad telah selesai, dan hal itu menunjukkan bahwa tidak lama lagi Nabi Muhammad akan meninggalkan umatnya. Penafsiran ibn Abbas tersebut tidak berdasarkan makna literal ayat, tetapi berdasarkan maksud dari ayat tersebut yang memberikan makna yang jauh kedepan (futuristik).

⁴⁰ Nashwan Abduh Khalid al-Makhlaṭīy dan Radwan Jamal el-Athrash, “at-Tafsīr al-Maqāṣidīy: Isykāliyah at-Ta’rīf wa al-Khaṣāiṣ,” *Malaysia: International Journal on Quranic Research* 5. No. 2 (2013): 129–144. Diakses 12 April 2017
doi:http://www.myjurnal.my/filebank/published_article/32173/1461.pdf.

Zilāl al-Qur’ān, dan *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Muhammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr. Menurut Radwan dan Nashwan, ada lima unsur metodis yang harus ada dalam tafsir *maqāṣidīy*. Di antaranya, bahwa tafsir *maqāṣidīy* menjadikan bahasa sebagai sarana dalam memahami makna dari sisi keberadaannya dan juga sebagai sarana dalam memperluas makna dengan tidak hanya mencukupkan/meringkas menjadi satu makna/konsep.⁴¹ Kedua kajian tersebut secara obyek materialnya ada kesamaan dengan kajian penulis, yaitu tentang tafsir *maqāṣidīy*, namun ia lebih fokus membahas genealogi, dan karakteristik tafsir *maqāṣidīy* secara umum. Berbeda dengan kajian penulis yang lebih fokus pada tafsir *maqāṣidīy* ibn ‘Āsyūr, khususnya prinsip-prinsip dan penerapannya.

Misbakhul Munir menulis karya tesis dengan judul “Kebebasan Beragama Perspektif Tafsir Maqasidi karya ibn ‘Āsyūr”. Tesis itu berusaha mengungkap dua hal pokok, yaitu: pertama, pandangan ibn ‘Āsyūr terkait kebebasan beragama dalam kitab tafsirnya, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*; kedua, relevansi penafsiran kebebasan beragama menurut ibn ‘Āsyūr dalam konteks keindonesiaan. Disimpulkan, bahwa menurut ibn ‘Āsyūr, kebebasan merupakan hak asasi yang dianugerahkan oleh Tuhan secara langsung kepada manusia sebagai fitrah sejak ia dilahirkan di muka bumi ini. Adapun kebebasan yang dimaksud oleh ibn ‘Āsyūr adalah dalam makna luas yang mencakup kebebasan berpendapat, berkehendak, berpikir, kebebasan untuk hidup, dan bahkan kebebasan beragama. Menurutnya, pikiran ibn ‘Āsyūr ini sangat relevan jika

⁴¹ Nashwan dan Radwan, “at-Tafsīr al-Maqāṣidī”, 141.

dikaitkan dengan konteks keindonesiaan dengan dasar bahwa semua manusia adalah sama di hadapan Tuhan. Prinsip ini dikenal dengan konsep *musāwāh* (kesetaraan) yang menjadi salah satu prinsip yang dikembangkan oleh ibn ‘Āsyūr dalam *maqāsidnya*.⁴²

Berdasarkan uraian tentang telaah pustaka di atas, maka dapat dikatakan, bahwa dari sisi material, disertasi ini memiliki kemiripan dengan kajian beberapa penelitian di atas, yaitu tentang pemikiran *maqāsid* ibn ‘Āsyūr dan tafsirnya, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Dari sisi formal, yaitu fokus kajian, terdapat perbedaan yang jelas. Sebagai contoh, karya Aziz adalah sebatas mendeskripsikan temuannya bahwa ‘Āsyūr telah menawarkan konsep *maqāsid aṣliyyah* berupa 8 (delapan) prinsip dasar sebagai acuan tafsirnya; juga mengutarakan urgensi *maqāsid* dalam ilmu Al-Qur’an dan juga cara aplikasinya dalam tafsir ayat-ayat ibadah. Hal itu berbeda dengan kajian penulis yang berusaha mengungkap secara spesifik tentang kontribusi ibn ‘Āsyūr dalam kemunculan tafsir *maqāsidīy* dan mengungkapkan konstruksi teoretiknya, serta menjelaskan kontribusi pendekatan *maqāsidīy* tersebut dalam kerangka pengembangan makna teks Al-Qur’an yang futuristik. Untuk keperluan itu, penulis *menfokuskan* kajian pada ayat-ayat relasi keluarga dalam hal pengelolaan ekonomi keluarga, mengatasi konflik dalam rumah tangga, serta pembinaan etika dalam keluarga.

⁴² Misbakhul Munir, “Kebebasan Beragama Perspektif Tafsir Maqasidi Ibn ‘Asyur” (Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015). Diakses 3 Mei 2017 <https://www.scribd.com/doc/263739355/Abdul-Aziz-Muchammad-Syariah-Dan-Tafsir-Al-Quran-Elaborasi-Maqashid-Dlm-Tafsir-Ibn-Asyur>.

Demikian juga, karya Radwan dan Nashwan tersebut memiliki kemiripan dengan kajian disertasi ini dalam obyek material tafsir *maqāṣidīy*, namun berbeda dalam obyek material-spesifiknya dan juga obyek formalnya. Namun demikian, kajian kedua sarjana tersebut memperkuat asumsi bahwa tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* adalah salah satu dari kitab tafsir yang bercorak *maqāṣidīy*. Dari uraian tersebut tampaknya tersisa aspek penting dari pemikiran *maqāṣid* ibn ‘Āsyūr dan juga tafsirnya, yaitu (1) kontribusi ibn ‘Āsyūr dalam membangun konstruk teoretik *maqāṣid* sebagai kerangka acuan tafsir Al-Qur’an, tidak saja sekedar ditemukannya 8 prinsip *maqāṣid al-Qur’ān*, tetapi sebuah bangunan konseptual-*maqāṣidīy* yang aplikatif dalam praktik penafsiran Al-Qur’an yang membuktikan sebuah ciri khas tafsir *maqāṣidīy*; (2) adalah tentang karakteristik tafsir *maqāṣidīy* ini terkait dengan pengungkapan ataupun penemuan makna-makna baru kedepan yang melampaui konteks waktu seorang penafsir sehingga hal ini membawa Al-Qur’an tidak saja *affirmatif*, tetapi menjadi *directif-solutif* bagi kehidupan umat. Jadi, dua hal tersebutlah yang masih terluang dari pembahasan pakar di atas yang sekaligus menjadi konsen disertasi ini.

F. Kerangka Pikir Konseptual

Berbicara tentang peran tafsir *maqāṣidīy*, terkait dengan upaya menjadikan pesan Al-Qur’an eksis dan selalu berdialog secara kontinu dengan umat manusia dalam dinamika kehidupannya, maka tidak dapat terlepas dari pembahasan mendalam tentang teks, makna, dan pemaknaan teks. Tentang teks dimaksud adalah Al-Qur’an yang bersifat suci karena merupakan, dan bersumber dari, firman Tuhan, Allah, yang

Maha Suci. Untuk itu, pembahasan mendalam yang pertama adalah tentang konsep Al-Qur'an sebagai teks suci. Maksudnya adalah diskusi seputar pengertian teks suci, pendapat para mufassir tentang kesucian teks Al-Qur'an,⁴³ dan konsekuensi Al-Qur'an sebagai kitab suci bagi umat muslim. Artinya, Al-Qur'an sebagai firman Allah menunjukkan adanya dimensi keilahian; dan sebagai kitab suci umat Islam maka menunjukkan adanya dimensi duniawi. Oleh karena itu, pemahaman dan pemaknaan terhadap Al-Qur'an harus terus dilakukan untuk dapat memberi arahan bagi kehidupan, tidak sekedar afirmatif.

Terkait dengan itu, didiskusikan pula konsep makna⁴⁴ teks yang berupa pesan Tuhan yang dikomunikasikan kepada manusia dengan

⁴³ Sejak abad ke-3 H, para ulama' berbeda pendapat tentang Al-Qur'an sebagai kalam Allah apakah bersifat *makhlūq* (diciptakan) atau *qadīm*? Kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa Al-Qur'an adalah firman Allah yang diciptakan (*makhlūq*) dan merupakan aksi komunikasi ilahiah. Menurutnya, sifat-sifat Allah terbagi menjadi dua, yaitu: *zātiyyah* (esensi) dan *fi'liyyah* (perbuatan). Sifat firman Allah/ Kalam, menurut Mu'tazilah, adalah termasuk dalam sifat *fi'liyyah*, sehingga dapat termanifestasikan dalam dunia realitas yang historis. Lihat Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, 140–41. Berbeda dengan Mu'tazilah, al-Asy'ari berpendapat bahwa Al-Qur'an bukanlah diciptakan, tetapi bersifat *qadīm*, karena Tuhan semenjak azal bersabda. Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986), 39–40.

⁴⁴ Menurut al-Jahiz, makna adalah sesuatu yang berada dalam pikiran seseorang yang terkonstruksi sedemikian rupa dan tersimpan di dalam wilayah jiwa manusia yang paling dalam, tersembunyi dan sangat jauh yang tidak diketahui oleh orang lain dari si pemilik makna kecuali dengan menggunakan perantara atau wasilah. Wasilah atau medium tersebut dinamakan kode. Al-Jahiz menyebutkan lima macam kode untuk berkomunikasi, yaitu: (1) kata atau *lafaz*, (2) tanda atau isyarat, (3) konvensi atau kesepakatan, (4) kondisi tertentu,

media (simbol/ayat) yang relevan dan tepat untuk manusia. Media tersebut secara umum dikenal dengan bahasa yang menjadi alat komunikasi antara komunikator (Tuhan Allah) dan komunikannya (umat manusia). Pada prinsipnya, bahasa tersebut adalah simbol-simbol representatif, baik berupa alunan bunyi-suara, maupun struktur huruf-huruf ejaan yang tersusun menjadi kata-kata, frasa, dan kalimat. Selanjutnya, bahasa tersebut dibakukan sebagai sebuah sistem simbol yang tertulis menjadi sebuah teks. Dari pernyataan tersebut dapat dipahami, bahwa teks (*lafaz*) bahasa sebagai media komunikasi adalah menjadi wadah (perangkat) yang mengusung pesan-pesan yang harus dimengerti oleh komunikan.⁴⁵ Komunikasi yang baik adalah komunikasi yang dapat mengantarkan pesan-pesan komunikator untuk dapat dimengerti secara tepat (فصيح) serta mantap (بليغ) oleh komunikan.

Dari sini, dapat ditegaskan, bahwa teks-teks bahasa haruslah secara fungsional mengusung secara tepat makna-makna yang akan dipesankan dan tanpa membuat salah tangkap terhadap pesan. Dengan demikian, yang lebih dahulu dalam berkomunikasi adalah penyiapan makna-makna dengan tegas, lalu diikuti oleh pemilihan kata (diksi) yang tepat yang dapat mewadahi makna-makna tersebut secara representatif-proporsional, sebagaimana dikatakan oleh Quraish Shihab, bahwa:

“setiap kata merupakan wadah yang seharusnya berisi makna, dan semestinya makna yang ditarik dari satu kata haruslah sesuai

dan (5) *nisbah*. Lihat M. Nur Kholis Setiawan, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur'an* (Yogyakarta: elSAQ Press, 2008), 80-81.

⁴⁵ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, III (Tangerang: Lentera Hati, 2015), 75–76.

dengan isi wadah itu, tidak berlebih dan tidak juga berkurang. Semakin paham pembicara dengan kandungan makna satu lafaz, semakin teliti dia memilih kata yang sesuai dengan pesan yang ingin disampaikan. Kekeliruan dalam memilih kata yang sesuai, atau dalam memahami maksud kata yang didengar, dapat mengakibatkan kekeliruan si pembicara atau mitra bicara”.⁴⁶

Tentu dimengerti, bahwa dunia makna tidak sama dengan dunia teks.⁴⁷ Dunia makna jauh lebih luas dan bahkan tidak terbatas, karena substansinya adalah immaterial, sementara, dunia teks terbatas horizonnya dan bahkan cenderung tetap, apalagi jika terkait dengan keyakinan sebagai teks suci. Tentu saja, komunikator akan membutuhkan pertimbangan serius dalam memilihkan kata yang sesuai, proporsional, dan tepat sebagai wadah makna yang dimaksudkan, sehingga komunikasi tidak mengalami kesulitan ketika membuka korpus teks tersebut guna mendapatkan makna-makna (ide-ide, keinginan-keinginan, kualitas-kualitas) yang dimaksudkan oleh Sang komunikator.

Dari sini, diyakini bahwa Allah, sebagai komunikator, tentu Maha Bijaksana dalam memilihkan kata sebagai media penyampai pesan-

⁴⁶ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat*, 76.

⁴⁷ Ferdinand de Saussure membedakan antara bahasa sebagai *langue* (tanda) dan *parole* (pesan). Adanya perbedaan dikotomis tersebut juga berkonsekuensi logis adanya perbedaan subsider atas dua hal tersebut. Tanda memiliki sifat kolektif, sistematis dan tertentu bagi komunitas tertentu, anonim dan tidak dimaksudkan oleh seseorang, dan merupakan sistem yang sinkron (serentak). Sedangkan pesan memiliki sifat individual, arbitrer dan kontingental (bergantung pada sesuatu), intensional (dimaksud oleh seseorang), dan berdimensi diakronik. Lihat Paul Ricoeur, *Teori Interpretasi: Memahami Teks, Penafsiran, dan Metodologinya*, trans. oleh Musnu Hery (Jogjakarta: IRCiSoD, 2012), 20–21.

pesan-Nya kepada manusia. Dia Maha Tahu terhadap kata yang tepat untuk menyampaikan pesan-Nya itu. Diketahui secara umum, bahwa motif pemilihan kata tersebut adalah untuk memudahkan hamba-Nya dalam memahami pesan-pesan hidayah-Nya. Ini telah ditegaskan dalam Q.S. al-Qamar/54: 17 dan 22 bahwa, “Dan sesungguhnya telah Kami mudahkan Al-Qur’an untuk dipelajari/dimengerti, maka adakah orang yang mengambil pelajaran/memahami?”

Walaupun begitu, Allah juga memberi penegasan, bahwa di antara teks Al-Qur’an (*lafaz-lafaznya*) terdapat kenyataan adanya beberapa yang tidak berada dalam kemampuan manusia menangkap hakikat maknanya—kecuali beberapa yang amat alim--mengingat makna tersebut terlalu luas untuk ditangkap pikiran manusia sekedar melalui teks yang material itu, karena ketidakmampuannya mewadahi makna yang dimensinya immaterial.⁴⁸ Kenyataan itu ditunjukkan sendiri oleh Allah, sebagaimana ayat di atas, sehingga perlu digarisbawahi, bahwa teks-teks Al-Qur’an mengetengahkan juga beberapa lafaz ataupun struktur kalimat yang berdimensi terbatas dari sisi kapasitas kandungan maknanya, dan teks-teks demikian, oleh Allah dinyatakan sebagai ayat-

⁴⁸ Ada dua pandangan tentang bahasa sebagai sarana komunikasi. Pertama, paham optimistik, yakni bahasa merupakan sarana yang memadai untuk komunikasi, suatu sunnah yang baku, dan karena itu dikatakan bahasa sebagai milik publik. Karena itu, dalam penggalian hukum cukup melalui teks. Kedua, bahasa tidak selalu memadai sebagai sarana komunikasi karena ia memiliki sifat individual. Dengan demikian, penggalian hukum dibutuhkan *qarīnah* (petunjuk) lain. Kalimat perintah (*amar*) tidak serta merta ber hukum wajib. Untuk menjadi wajib perlu ada *qarīnah* lain yang menguatkan. Pendapat kedua ini dianut oleh imam al-Ghazali. Lihat Syamsul Anwar, “Epistemologi Hukum Islam: Dalam al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl Karya Al-Gazzālī” (Disertasi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000), 394–395.

ayat (*lafaz-lafaz*) *mutasyābihāt*.⁴⁹ Atas dasar itu, maka umat muslim sebagai komunikan Al-Qur'an harus memiliki patokan atau rumusan tentang kategori teks-teks suci Al-Qur'an yang masuk dalam kategori tersebut. Kesan yang dapat ditangkap dari pemahaman tersebut adalah bahwa Allah pun Maha Mengetahui kalau terdapat lafaz-lafaz yang akal manusia akan mengalami keterbatasan untuk dapat memahami makna-makna kandungannya, sehingga berpotensi membuat sebagian terselamatkan dan yang lainnya tersesatkan.⁵⁰ Informasi adanya ayat-

⁴⁹ *Mutasyābihat* adalah ayat-ayat yang samar maknanya. Adapun sebab-sebab kesamarannya, yaitu: a) lafaz atau kata yang digunakan ayat itu; b) pada maknanya; c) pada lafaz dan maknanya. Dilihat dari sisi jangkauan pengetahuan manusia terhadap maknanya, *mutasyābih* dibagi menjadi tiga, yaitu: 1) ayat-ayat yang sama sekali tidak dapat diketahui oleh manusia, seperti persoalan metafisika; 2) Ayat-ayat yang samar namun dapat diketahui oleh yang bersungguh-sungguh menelitinya, seperti ayat-ayat yang menggunakan lafaz yang gharib/asing, atau yang ambigu; 3) ayat-ayat yang hanya diketahui oleh para ulama' yang sangat mantap ilmu dan penyucian jiwanya. Lihat Shihab, *Kaidah Tafsiir: Syarat*, , 211–214.

⁵⁰ Firman Allah:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (٧)

Dia-lah yang menurunkan Al kitab (Al Quran) kepada kamu. di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamaat, Itulah pokok-pokok isi Al qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyaabihaat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, Maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyaabihaat daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari ta'wilnya, Padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyaabihaat, semuanya itu dari sisi

ayat *mutasyābih*, di antaranya, bertujuan untuk memberi peringatan kepada para pembaca/penafsir Al-Qur'an agar berhati-hati dalam memahami atau menafsirkan Al-Qur'an.

Selanjutnya, dari penegasan di atas, bahwa dari sisi komunikasi juga terdapat persyaratan, yaitu harus memiliki mental yang positif, yakni memahami bahwa teks-teks pembawa pesan itu sebagai sesuatu yang ditujukan kepadanya untuk dibuka dan dikeluarkan isinya, karena isi tersebut memang diperuntukkan kepadanya. Untuk itu, komunikasi harus menyadari, bahwa isi teks tersebut adalah petunjuk, dan karena sebagai petunjuk, maka arah petunjuk harus dipahami dengan memperhatikan segi-segi kebaikan komunikatornya. Artinya, dalam kaitan dengan pemahaman teks Al-Qur'an, umat muslim harus menyadari, bahwa isi dan tujuan utama pesan Al-Qur'an adalah petunjuk kehidupan, sehingga seorang muslim dituntut mampu menangkap isyarat-isyarat teks yang berupa pesan-pesan ekstra yang dikandungnya. Dari sini, diketahui bahwa teks Al-Qur'an mengandung makna-makna yang kompleks berupa makna-makna isyarat dan makna-makna sampiran yang mengembang, sebab dipahami kalau teks dalam mengusung pesan-pesan yang dibawanya mengalami keterbatasan, sehingga diskusi tentang makna teks mengharuskan adanya sebuah pembahasan mendalam seputar teori makna.⁵¹ Untuk tema ini dibahas dalam teori konsepsi dan tekstualisasi/representasi Al-Qur'an.

Tuhan kami." dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal (Q.S. Ali Imran/3:7).

⁵¹ Dalam teori semantik, analisis makna kata dapat mencakup beberapa hal, yaitu: makna dasar (al-ma'na al-asasi), makna relasional (al-ma'nā al-'alāqī), struktur batin, dan bidang semantik. Lihat Ahmad Fawaid, "Makna

Konsepsi Al-Qur'an adalah proses turunnya ide tertinggi Tuhan Allah (الله المثل الأعلى) untuk mengejawantah ke dalam firman (kalamullah) yang dapat ditangkap oleh kemampuan indra, intelek, dan intuisi manusia, dalam hal ini, Nabi Muhammad Saw. Sedangkan tekstuasi adalah proses aktualisasi ide-ide itu, secara representatif, ke dalam bahasa, yaitu bahasa Arab. Dengan demikian, tema pokok yang didalami adalah tentang bahasa Arab sebagai bahasa media representasi Al-Qur'an.

Pembahasan teori tersebut dimaksudkan untuk mengetahui bahwa makna dapat muncul dari berbagai elemen, yaitu: 1) dari pembicara (*mukhātib*), dalam kaitan dengan Al-Qur'an, maka pembicara/Yang Berfirman adalah Allah; 2) Penerima teks/mitra bicara (*mukhāṭab*); 3) teks yaitu apa yang difirmankan Allah; dan 4) yaitu konteks, baik konteks historis maupun konteks kekinian.⁵² Artinya, makna tersebut ditentukan dengan menggunakan arahan kombinasi elemen tersebut beserta peran-perannya yang saling memengaruhi.⁵³ Hubungan di antara

Dalāl dalam al-Qur'an Perspektif Teori Dilālat al-Alfāz," *Mutawatir* 3, no. 2 (2013): 167–189, <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.15642/mutawatir.2013.3.2.167-189>, diakses pada tanggal 20 Februari 2020.

⁵² Roman Jakobson menjelaskan bahwa ada enam faktor utama dalam wacana komunikatif, yaitu: 1) pembicara, 2) pendengar, 3) medium, 4) tanda, 5) situasi, dan 6) pesan. Keenam faktor tersebut dikaitkan dengan fungsi yang saling berkaitan, yaitu fungsi emosi, konatif, phatic, meta-linguistik, referensial, dan poetik. Lihat Ricoeur, *Teori Interpretasi: Memahami Teks, Penafsiran, dan Metodologinya*, 63.

⁵³ Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, 147.

elemen-elemen tersebut dalam memproduksi makna bersifat relatif dan berbeda-beda. Namun, ditinggalkannya salah satu dari elemen-elemen tersebut dapat mengakibatkan pemaknaan yang sempit, statis, dan bahkan menjadi kesewenang-wenangan penafsiran (*interpretive despotism*).⁵⁴

Terkait tentang relasi antar elemen dalam produksi makna, maka dapat dijelaskan melalui kajian hermeneutik. Hermeneutik secara umum dibagi menjadi tiga, yaitu: *hermeneutical theory*,⁵⁵ *hermeneutical philosophy*,⁵⁶ dan *hermeneutical critic*.⁵⁷ *Hermeneutical theory* dalam proses memaknai lebih menekankan pada unsur pengarang dan teks. Artinya, mufassir berusaha mengungkapkan cara teks dipahami oleh pengarangnya dan pemahaman pengarang itulah yang dipandang sebagai pemaknaan yang akurat terhadap teks. Dari segi teks, maka pembaca atau penafsir dituntut adanya pengetahuan tentang tata bahasa dan susastra. *Hermeneutical philosophy*, dan *hermeneutical critic* dalam proses memproduksi makna lebih memfokuskan pada unsur pembaca.

⁵⁴Fahruddin Faiz, Pengantar *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-tema Kontroversial* oleh Amin Abdullah, (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), xix.

⁵⁵ Adalah teori Hermeneutika yang menitikberatkan kajiannya pada metodologi, yakni metode/cara-cara memperoleh makna yang tepat dari teks (teori penafsiran/pemahaman).

⁵⁶ Adalah filsafat Hermeneutika yang memfokuskan bahasannya pada kajian ontologis dari pemahaman. Artinya, kajiannya berkaitan dengan hakikat pemahaman dan makna pemahaman.

⁵⁷ Adalah Hermeneutika kritis yang menekankan kajiannya pada upaya membuka atau mengktisi penyebab-penyebab distorsi dalam pemahaman, misalnya adanya bias-bias kepentingan, baik politik, sosial, ekonomi, strata kelas, suku, dan gender. Terkait dengan varian hermeneutika lihat pada Raharjo, *Dasar-Dasar Hermeneutika Antara Intensionalisme dan Gadamerian*, 57–71.

Hal ini didasarkan pada asumsi bahwa pengarang tidak mampu menyetir pemahaman pembaca terhadap teks yang telah diproduksinya, sehingga teks pada dasarnya mutlak milik pembacanya.⁵⁸ Berdasar penjelasan tersebut, makna itu muncul dari hubungan yang kompleks dari berbagai elemen, yaitu: pengarang, pembaca, dan teks. Oleh karena itu, dialektika antar elemen tersebut harus terus dilakukan tanpa adanya dominasi atas masing-masing elemen tersebut.

Ulasan konseptual selanjutnya adalah tentang pemaknaan teks suci Al-Qur'an. Pemaknaan adalah proses mental untuk menangkap pesan-pesan teks Al-Qur'an yang dikenal dengan terma tafsir Al-Qur'an. Pembahasan tentang tafsir berkembang menjadi sebuah diskusi tentang siapakah mufassir itu, apa yang dibutuhkan dalam menafsir, dan apa tujuan dari tafsir tersebut, serta apa pendekatan dan metode yang digunakan?

Dalam proses memahami dan menafsirkan Al-Qur'an, menurut Abdullah Saeed, minimal terdapat 3 (tiga) pendekatan yang digunakan oleh mufassir, yaitu tekstualis, semi-tekstualis, dan kontekstualis.⁵⁹ Pendekatan tekstualis adalah suatu pendekatan dalam memahami atau menafsirkan Al-Qur'an yang bertumpu pada makna teks/literal dengan menggunakan analisis kebahasaan/linguistik. Konteks sosio-historis

⁵⁸ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, 11

⁵⁹ Abdullah Saeed, pengantar *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas Al-Qur'an* oleh Sahiron Syamsuddin, terj. Lien Iffah Naf'atul Fina dan Ari Henri, II (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2016), vi.

diturunkannya Al-Qur'an diabaikan dalam proses pemahaman atau penafsiran Al-Qur'an. Tujuan ideal yang hendak dicapai bagi para mufassir tekstualis adalah menghasilkan makna obyektif-tunggal. Menurutnya, makna obyektif dapat dicapai melalui petunjuk kebahasaan/linguistik dan riwayat, baik dari Nabi, Sahabat, atau Tabiin.⁶⁰

Pendekatan semi-tekstualis hampir senada dengan tekstualis, hanya saja, pendekatan ini menggunakan idiom-idiom dan argumen-argumen baru. Adapun pendekatan kontekstual adalah suatu proses penafsiran Al-Qur'an dengan memperhatikan aspek-aspek kebahasaan Al-Qur'an, konteks historis dan kekinian baik dalam bidang sosial, politik, ekonomi, intelektual dan kultural. Menurut para mufassir kontekstualis, menghasilkan makna obyektif adalah suatu hal yang jauh dari kemungkinan. Hal itu dikarenakan setiap pembaca yang datang telah membawa berbagai pengalaman, pengetahuan, dan nilai-nilai yang telah ia miliki yang kesemuanya digunakan dalam memahami teks tersebut.⁶¹ Bagi kaum kontekstualis, Al-Qur'an merupakan sumber pedoman praktis dan *portable* yang seharusnya dapat diimplementasikan secara berbeda ketika situasi dan kondisi tempat pelaksanaan ketentuan tersebut menghendaknya dengan syarat tidak melanggar hal-hal fundamental dalam Islam.⁶²

⁶⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), 102–103.

⁶¹ Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 103.

⁶² Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, 43.

Berdasarkan tiga pendekatan tersebut dalam proses memahami/menafsirkan Al-Qur'an, maka Saeed berpendapat, bahwa makna itu dibagi menjadi tiga level. Pertama, makna kebahasaan yang asli. Kedua, makna kebahasaan yang disandingkan dengan hal-hal yang penting dan yang tidak penting yang terjadi dalam konteks historisnya. Ketiga, makna kontekstual, yaitu makna kebahasaan yang dikaitkan dengan makna historisnya dan dikaitkan dengan konteks yang sedang berlangsung.⁶³ Selanjutnya, Abdullah Saeed mengkategorisasi cara perolehan makna teks menjadi dua: *pertama*, makna langsung (*direct meaning*) yang berasal dari kata-kata. *Kedua*, makna tak langsung (*indirect meaning*) yang umumnya berasal dari konteks. Cara yang kedua itu diklaim sebagai cara yang relevan bagi pendekatan kontekstual.⁶⁴

Berbeda dengan Abdullah Saeed di atas, maka ulama usul fikih (kalangan Hanafiyyah) membagi makna teks (*dilālah lafaz/* petunjuk lafaz) dilihat dari segi cara perolehan makna menjadi empat,⁶⁵ yaitu: *'ibārah al-naṣṣ*,⁶⁶ *isyārah al-naṣṣ*,⁶⁷ *dilālah al-naṣṣ*,⁶⁸ dan *iqtiḍā' al-*

⁶³ Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, 149.

⁶⁴ Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, 105.

⁶⁵ Wahbah al-Zuhailī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1997), 164.

⁶⁶ Adalah petunjuk lafaz atas makna yang dimaksudkannya baik secara langsung/pokok (*aṣālah*) maupun tidak langsung/makna penyerta (*ṭaba'an*).

⁶⁷ Adalah petunjuk lafaz atas makna yang tidak dimaksudkan oleh lafaz tersebut baik secara langsung atau tidak langsung, atau dengan bahasa yang

naṣṣ.⁶⁹ Sepertinya, *indirect meaning* yang dipromosikan oleh Saeed tersebut senada dengan konsep *isyārah al-naṣṣ* di atas. Sebagai teori, usul fikih telah berhasil menuntaskan pembahasan tentang dimensi-dimensi makna yang sangat memuaskan, sehingga mampu memberikan petunjuk penemuan hukum (makna) dari dalil-dalil teks hukum Islam. Namun demikian, usul fikih masih terpaku pada teks, dan makna-makna yang ditunjukkan melalui usul fikih adalah tergolong dalam makna tekstual. Karena begitu semangatnya usul fikih dalam menuntaskan teori makna untuk dapat mengantarkan penemuan hukum Islam yang dinamis, maka ia mencoba untuk menghadirkan makna-makna teleologi, yaitu berupa spirit/semangat dan cita-cita tekstualitas firman Allah Swt.. Makna demikian lebih dikenal dengan makna *maqāṣidīy*.

Dalam kaitannya dengan tafsir Al-Qur'an, *maqāṣid* Al-Qur'an diyakini dapat melengkapi makna-makna yang berdimensi tekstual dengan dikembangkannya makna-makna yang berupa semangat yang melingkupi dan atau melatarbelakangi turunnya teks suci sehingga makna tersebut menjadi hidup dan dinamis yang membimbing munculnya makna-makna teleologis-futuristik. Upaya menerangkan Al-

lebih sederhana, *isyārah al-naṣṣ* adalah makna lafaz bukan dari ungkapan teks/lafaznya, namun dipahami dari konteks pembicaraan.

⁶⁸ Adalah petunjuk lafaz atas maknanya dengan cara memahami sebab/'illah suatu hukum. Al-Syāfi'i menyebutnya dengan *qiyās al-jalī*. Ulama' Syafi'iyah menyebut dengan *mafhūm al-muwāfaqah*.

⁶⁹ Adalah penunjukan makna yang tidak dapat dipahami dari lafaz tersebut *ansich*, melainkan menuntut adanya lafaz lain yang dikira-kirakan. Keempat klasifikasi perolehan makna lafaz tersebut juga dipakai sebagai teori kaidah penafsiran. Lihat Khālid 'Abd al-Raḥmān al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu* (Beirūt: Dār al-Nafāis, 1986), 359–374.

Qur'an dengan mendasarkan pada semangat *maqāṣid* tersebut melahirkan model baru tafsir yang dikenal dengan tafsir *maqāṣidīy*. Tafsir *maqāṣidīy* (tafsir dengan pendekatan *maqāṣid*) memang merupakan tafsir yang dikategorikan sebagai arah tafsir baru, karena keberadaannya baru muncul setelah adanya *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi disiplin ilmu.⁷⁰

Sebagai pendekatan yang tergolong baru, maka sangat wajar kalau belum terdapat definisi yang jelas tentang tafsir *maqāṣidīy* tersebut. Menurut Nashwan dan Radhwan tafsir *maqāṣidīy* adalah suatu macam tafsir yang memberikan perhatian terhadap penjelasan tentang tujuan-tujuan (*maqāṣid*) yang terkandung dalam Al-Qur'an, hukum-hukumnya, menyingkap makna lafaz-lafaz dan memperluas *dilālah* Al-Qur'an

⁷⁰ Perjalanan konsep *maqāṣid al-syarī'ah* secara garis besar dapat diklasifikasikan menjadi tiga priode, yaitu: *Pertama*, periode pertumbuhan (1 H.- 4 H.), yakni sejak masa Rasulullah Saw., sahabat sampai masa Abu Ishaq al-Syayrazi. Pada priode tersebut, pembahasan *maqāṣid* menjadi satu dengan pembahasan nas-nas syariah (Alquran dan hadis), ucapan dan perbuatan sahabat, dan ucapan/pendapat para ulama salaf. Artinya, *maqāṣid* belum menjadi kajian khusus. *Kedua*, periode perkembangan (abad 5 H.- 7 H.), yakni pembahasan *maqāṣid* masih menyatu dalam cakupan karya usul fikih. Periode ini dimulai sejak masa imam Haramain sampai imam 'Izz al-Din bin 'Abd Salam. *Ketiga*, periode pemisahan *maqāṣid* dari kajian usul fikih, yakni *maqāṣid* dibahas dalam pembahasan yang khusus dan bahkan dalam bentuk karya tulis yang independen. Al-Syâtîbî (w.790 H/1388 M) membahas *maqāṣid al-syarī'ah* dalam jilid II dari kitab *al-Muwāfaqat*. Ia dikenal sebagai pioneer *maqāṣid al-syarī'ah*. Selanjutnya, Muhammad Tāhir ibn 'Āsyūr mengkongkritkan konsep *Maqāṣid al-Syarī'ah* sebagai disiplin ilmu dengan diberi nama '*ilmu maqāṣid al-Syarī'ah*'. Lihat 'Abd bin 'Abd al-Rahmān bin 'Alī bin Rabī'ah al-'Azīz, *Ilmu Maqāṣid al-Syārī'* (al-Riyāḍ: al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ūdiyah, 2002), 81; ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. 172.

dengan memperhatikan kaidah-kaidah tafsir yang lain, seperti tafsir *ma'sūr*, konteks (*siyaq*) ayat, dan munasabah, serta hal-hal lain.⁷¹ Dengan bahasa yang sederhana, tafsir *maqāṣidīy* adalah upaya memahami ayat-ayat Al-Qur'an yang menekankan pada tujuan atau hikmah.

Para ahli *maqāṣid* atau *maqāṣidiyyūn* menegaskan pentingnya terus berupaya mewujudkan makna-makna teks Al-Qur'an, agar terus berdialog dengan zaman sesuai semangat hidayah-Nya kepada manusia. Dalam hal ini, ibn 'Āsyūr menegaskan, bahwa berhenti pada penafsiran ulama terdahulu adalah menyia-nyiakan potensi Al-Qur'an sebagai *guideline* perjalanan hidup manusia; sementara, meninggalkan semua warisan tafsir mereka untuk kemudian hanya mengambil makna-makna baru adalah sebuah keangkuhan dan akan mengalami ketersesatan jalan.⁷²

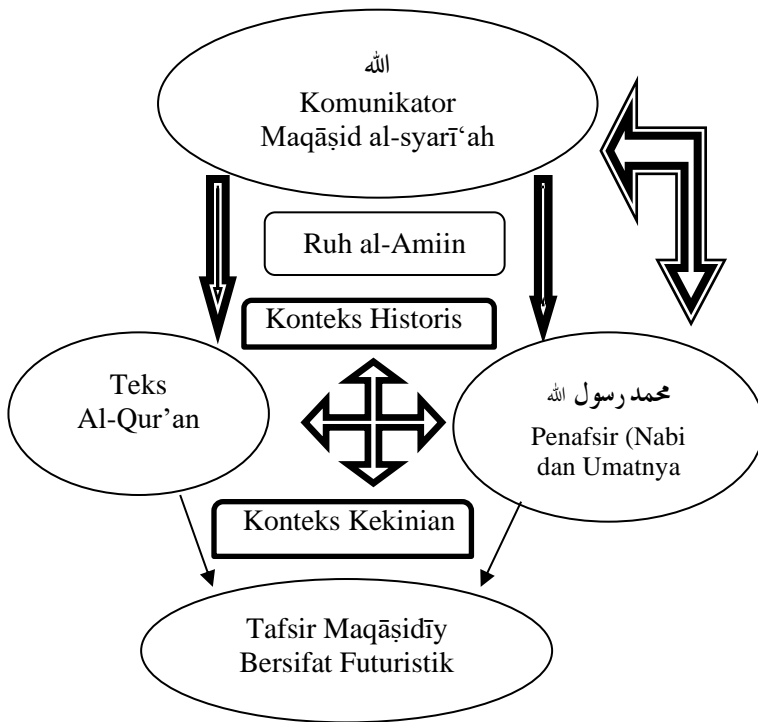
Oleh karena itu, kerangka teori dalam studi tentang kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teks Al-Qur'an adalah

⁷¹ al-Makhlaḥfī dan Radwan Jamal el-Athrash, "al-Tafsīr al-Maqāṣidīy: Isykalīyah at-Ta'rīf wa al-Khaṣāiṣ," 135.

⁷² Menurut Ibn 'Āsyūr ada dua kategori mufassir: pertama, adalah mufassir yang tidak memiliki independensi dari pendapat ulama' pendahulunya; kedua, yaitu mufassir yang hanya membangun prinsip dasar untuk merobohkan ide-ide mufassir terdahulu. Dalam kaitan ini, ibn 'Āsyūr berpendapat, bahwa kedua sikap tersebut sangat berbahaya, sehingga sikap yang baik, menurutnya, adalah sikap ketiga yaitu mufassir yang memelihara pendapat para pendahulu dan sekaligus mengembangkannya. Di samping itu, menurutnya, kebanyakan kitab-kitab tafsir yang ada hanya mengulang pendapat mufassir terdahulu sehingga mufassir yang belakangan hanya berperan sebagai kolektor-kodifikator dari berbagai pendapat mufassir terdahulu baik dengan cara meringkas (*ikhtīṣār*) maupun dengan mengomentari secara panjang lebar (*taṭwīl* atupun *ta'liq*). Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, juz 1, 7.

menggabungkan pola pemaknaan tekstual-kontekstual dengan mengacu pada prinsip-prinsip *istiṣlah*, yakni upaya menjadikan dasar *maṣlaḥah* untuk mengembangkan makna-makna yang sesuai dengan tuntutan dinamika kehidupan, dalam hal ini adalah dinamika kehidupan relasi atau interaksi keluarga dalam membangun manajemen ekonomi, mengatasi konflik, dan etika pergaulan laki-perempuan dalam keluarga. *Maṣlaḥah* menjadi arah destinasi makna Al-Qur'an, karena memang tujuan (*telos/maqṣad*) dari syariat Allah ini adalah terwujudnya kebaikan hidup (*maṣlaḥat al-ḥayah*) bagi manusia yang mencerminkan terlimpahnya kasih-sayang dan rahmat Allah Swt. Dengan demikian, pendekatan *maqāṣidīy* secara hipotetik dapat membawa penafsiran teks suci Al-Qur'an menjadi dinamis, membuat Al-Qur'an dapat berdialog dengan zaman, dan bahkan diharapkan mampu mengungkap dan menemukan makna-makna direktif yang teleologis-futuristik sebagaimana fungsi hidayah Al-Qur'an tersebut.

Agar lebih konkret dalam mengungkapkan kerangka konseptual pendekatan *maqāṣidīy* tersebut dalam tafsir Al-Qur'an dapat diilustrasikan dalam skema berikut ini:



Dari skema di atas dapat dipahami, bahwa Allah adalah sumber makna yang berfungsi sebagai hidayah yang disampaikan melalui Jibril kepada Nabi Muhammad untuk semua umat manusia sepanjang zaman. Makna-makna tersebut disematkan kedalam format metatekstual (dalam potensi Bahasa Arabiyah) yang dibawa turun oleh Jibril ke dimensi logos bahasa Sang Nabi, Muhammad saw.. Dan sesuatu yang sudah terpatrit dalam logos Muhammad saw. adalah sesuatu yang dipahami (ما وعى) oleh Nabi yang selanjutnya dijelaskan kepada para sahabat dan umatnya kala itu. Dalam hal ini, potensi

makna yang melampaui kebutuhan zaman tidak dijelaskan oleh Nabi, namun terdapat dalam dimensi teks Al-Qur'an.

Al-Qur'an, sebagai sesuatu yang dibacakan oleh Nabi dan dituliskan secara tekstual oleh para Sahabat, menyimpan keseluruhan makna-makna yang dimaksud atau dicita-citakan oleh Allah Swt. sebagai petunjuk umat manusia. Dalam kaitan ini, Nabi adalah penerima, penafsir utama dan pertama yang menyuguhkan makna-makna yang dibutuhkan sebagai bimbingan umatnya kala itu; para sahabat dan tabiin pun demikian, yaitu penafsir Al-Qur'an yang berusaha menjelaskan makna-makna hidayah Al-Qur'an sesuai kebutuhan petunjuk Al-Qur'an dalam kehidupan waktu itu; Demikian juga para ulama, penerusnya, adalah menjalankan tugas menafsirkan makna-makna Al-Qur'an sebagaimana tuntutan perkembangan zaman dan peradaban manusia sampai akhir zaman.

Tegasnya, maksud-maksud Allah untuk menjelaskan dan menunjukkan manusia tidak mengenal henti yang prinsip-prinsipnya terdapat di dalam Al-Qur'an. Dalam kaitan ini, tafsir *maqāṣidīy* merupakan keniscayaan, yaitu berupaya menangkap dan menurunkan (membumikan) makna-makna Al-Qur'an sebagai cita-cita atau *maqāṣid* Allah untuk membimbing umat manusia kontemporer. Tafsir *maqāṣidīy* bertumpu pada asumsi bahwa teks Al-Qur'an mengandung muatan sastra yang sangat tinggi yang berupa penggunaan prinsip semantika dan stilistika yang mewujudkan teks suci yang sarat makna.

Jadi, dari skema di atas dapat dijelaskan, bahwa Nabi Muhammad berposisi sama dengan manusia yang lain, yaitu sebagai pengamal Al-Qur'an; Namun posisi spesialnya adalah sebagai manusia pertama dan utama yang memperagakan Al-Qur'an, sedangkan para ulama (sejak era sahabat, tabiin, dan seterusnya) adalah penerima mandat dan otoritas menjelaskan Al-Qur'an. Untuk dapat menjelaskan makna-makna Al-Qur'an secara dinamis dan relevan seiring kebutuhan zaman diperlukan pendekatan tafsir *maqāṣidīy* sebagai telah disinggung di atas.

Adapun langkah-langkah prosedural tafsir *maqāṣidīy* adalah; memahami *maqāṣid* (perspektif ibn 'Āsyūr), memahami makna-makna tekstual dari satuan-satuan hukum atau dalil-dalil hukum yang diketahui ilatnya dan sampai menghasilkan kesimpulan bahwa illat itulah *maqṣadnya*, lalu mendialektikkan dengan realitas kontemporer dan membangun visi kehidupan ideal (المثل الأعلى) ke depan. Dengan demikian, definisi operasional tafsir *maqāṣidīy* adalah: *pertama*, menemukan semangat teks melalui pemahaman tekstual-kontekstual (menilik latar belakang turun ayat yang telah dinyatakan oleh ulama bersama dengan makna-makna yang sudah dihasilkan) lalu kemudian, *kedua*, menangkap *goal* (kondisi yang dicitakan Allah) melalui menarik semangat teks menuju konteks kekinian yang masalah dalam berbagai pola dan modus menjadi sebuah *living value* Al-Qur'an.

G. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian dan sasarannya

Penelitian ini bersifat *library research*, karena data yang dibutuhkan berupa ide, konsep, dan juga wacana yang tertulis di dalam teks buku-buku, sehingga lazim juga disebut dengan riset pustaka. Ide, konsep dan wacana yang dimaksud adalah tentang ‘*Tafsir Maqāṣidīy*’ terkait dengan permasalahan seputar definisinya, kerangka teorinya, serta perannya dalam menjelaskan makna-makna Al-Qur’an. Sasaran material studinya adalah kitab tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Muhammad Ṭāhir ibn ‘Āsyūr. Karena konsep yang dikaji merupakan wacana yang sifatnya teraktualisasikan dalam karya-karya tulis, maka pengkajian diperluas pada beberapa kitab atau buku yang ditulisnya juga, terutama yang berkaitan dengan *maqāṣid al-syarī‘ah* sebagaimana disebutkan dalam penjelasan sumber data. Perlu ditegaskan, bahwa obyek materia kajian ini adalah tafsir *maqāṣidīy* dalam kitab *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* sebagai sebuah model tafsir kontemporer, sedangkan obyek formanya adalah segi konsep teoretik *maqāṣidnya*, teknik aplikasinya, serta perannya dalam pengembangan makna-makna teks suci Al-Qur’an.

2. Data dan Sumber Data

Data primer yang dibutuhkan dalam penelitian ini adalah tentang konsep tafsir *maqāṣidīy* yang aktual dalam karya tafsir ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, khususnya ayat-ayat relasi keluarga.

Terkait dengan ini, maka kajian konseptual dikembangkan pada konsep *maqāṣid* dengan berbagai aneksasinya seperti *maqāṣid* Al-Qur'an dan *maqāṣid al-syarī'ah* yang terdapat dalam beberapa karya ilmiah ibn 'Āsyūr. Adapun data sekunder dan tersiernya adalah materi-materi tentang tafsir, metode, dan model-model tafsir yang terdapat dalam berbagai karya para pakar yang memiliki relevansi dengan tafsir *maqāṣidīy* ibn 'Asyur. Selain itu, juga dibutuhkan materi data tentang teori-teori makna teks, baik yang terdapat dalam ilmu-ilmu linguistik-kebahasaan maupun 'ilmu tafsir, misalnya, kaidah-kaidah usul fikih, kaidah-kaidah ilmu tafsir, dan lain-lain, sejauh terdapat kaitan dengan data primer penelitian ini.

Dari gambaran tentang data penelitian di atas, maka dapat ditetapkan, bahwa sumber data primer penelitian ini dibagi menjadi dua, yaitu sumber primer terkait dengan data primer, yaitu karya ibn 'Āsyūr seperti kitab tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* dan kitab *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Sedangkan sumber data sekunder berkaitan dengan kajian *maqāṣid al-syarī'ah* secara umum, yaitu terdiri dari: '*Ilmu Maqāṣid al-Syāri'*' karya 'Abd al-'Azīz bin 'Abd ar-Raḥmān bin 'Alī bin Rabī'ah (2002); *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* karya Jasser Audah (2007); '*Ilmu Maqāṣid al-Syarī'ah*' karya Nur ad-Dīn bin Mukhtār al-Khādīmī (2014); *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah: Ta'ṣīlan wataf'īlan* karya Muḥammad Bakar Ismā'il Habīb (2014); *Turūq al-Kasyfī 'an Maqāṣid al-Syāri'* karya Nu'man Jughaime (2014); *Wasā'il Ma'rīfati Qaṣd al-Syāri': Dirāsātun Ta'silyatun Tatbiqīyyatun* karya Hamzah al-'Idiyyah (2014); *Abḥāṣ fī Maqāṣid al-Syarī'ah* karya Nūr

ad-Dīn bin Mukhtār al-Khādimiy (2008). Adapun terkait dengan kajian tafsir atau teori penafsiran atau pemaknaan Al-Qur'an, maka sumber yang dipakai, diantaranya, adalah kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Ibn Kašīr, *Tafsīr al-Marāgī* karya Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu* karya Khalid 'Abd ar-Raḥmān al-'Ak, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya al-Imam Badr ad-Dīn Muḥammad bin 'Abdullah az-Zarkasyī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm az-Zarqānī, *Qawā'id al-Tafsīr Jam'an Wadīrāsatan* karya Khalid bin 'Usman as-Sabt, *Buḥūs fī Uṣūl al-Tafsīr Wamanāhijuhu* karya Fahd bin 'Abd ar-Raḥmān bin Sulaimān ar-Rūmiy, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* dan *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, kedua kitab tersebut merupakan karya Abdullah Saeed.

3. Teknik Pengumpulan Data

Pengumpulan data penelitian menggunakan teknik dokumentasi. Sebab, materi tafsir yang dikaji dibatasi dengan ayat-ayat relasi keluarga, sehingga penggalian data atau penghimpunannya menggunakan kerangka studi tafsir *mauḍū'i*, yaitu: *Pertama*, menetapkan tema-tema dan sub temanya. *Kedua*, menggali ayat-ayat yang mengandung poin tentang tema dan atau sub tema dengan: 1) mencermati lafaz-lafaz ayat yang berkaitan dengan tema yang telah

ditentukan; 2) mengklarifikasi lafaz-lafaz atau istilah untuk diketahui relevansinya dengan tema yang dikaji. *Ketiga*, mengklasifikasikan ayat-ayat tersebut berdasarkan tema-tema pembahasan berdasarkan tertib *nuzūl* surat. Hal ini dilakukan agar dapat dipahami dengan mudah proses pemahaman makna ayat-ayat dalam menggali pesan yang dimaksud oleh *Syāri* ' dalam sebuah unit tema, sebab Al-Qur'an itu saling menjelaskan antar ayat-ayatnya, sebagai pedoman hamba-hamba-Nya dalam bertindak.

4. Metode dan Teknik Analisis Data

Teknik analisis data yang digunakan adalah teknik interpretasi. Teknik interpretasi⁷³ adalah sebuah cara untuk: 1) mengungkapkan suatu ide-ide yang terkandung di dalam serangkaian teks yang didalamnya terkandung konsep tafsir *maqāsidīy* dari hasil penafsiran ayat-ayat relasi keluarga yang masih terfragmentasi; 2) menerangkan/atau membuat terang ide dan konsep-konsep tersebut dengan menggunakan pola pikir deduktif-induktif serta analogis; dan 3) menerjemahkan, yakni memindahkan arti pesan-pesan teks tafsir tersebut ke dalam premis-premis dan atau proposisi-proposisi yang utuh dan sistematis.

Maksud digunakannya teknik interpretasi ini adalah tercapainya pemahaman yang sistematis, benar, dan utuh tentang

⁷³ Tentang teknik interpretasi dapat diperiksa pada, Cf. Poespoprodjo, *Interpretasi; Beberapa Catatan Pendekatan Falsafatnya* (Bandung: CV Remadja Karya, 1987), 192–98. ; Anton Baker dan Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 42.

tafsir *maqāṣidīy* yang digagas oleh ibn ‘Āsyūr sebagai sebuah paradigma tafsir teleologis. Mengingat bahwa keterangan-keterangan (data) tentang tafsir *maqāṣidīy* itu terdapat di dalam buku-bukunya secara berserakan mulai dari materi yang ditulis oleh ibn ‘Āsyūr sendiri hingga materi komentar atau uraian panjang-lebar yang ditulis oleh para pemerhati tafsir setelahnya, maka peneliti harus mengkategorikannya secara seksama, sehingga pembacaan terhadap sumber-sumber data/buku harus dirujuk pada buku-buku lain, baik yang tertulis lebih dahulu atau belakangan. Demikian itu dimaksudkan agar didapatkan data yang lebih utuh sehingga memberikan informasi yang holistik-komprehensif.

Atas dasar itu, uraian pokok penelitian ini meliputi: konsep *maqāṣid al-syarī‘ah* atau *maqāṣid al-Qur’ān* sebagai landasan paradigmatis tafsir *maqāṣidīy*; kemudian kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna-makna teks Al-Qur’an. Mengacu pada kalimat judul penelitian, maka yang menjadi fokus kajian ini adalah ayat-ayat relasi keluarga yang membahas tentang relasi suami-isteri (ayah-ibu) dan anak-anak dalam kehidupan rumah tangga yang berkaitan dengan manajemen ekonomi, pengendalian konflik keluarga, dan pendidikan etika pergaulan keluarga.

Untuk menganalisis materi tafsir ayat-ayat relasi keluarga tersebut, dalam rangka menjawab pertanyaan apa kontribusi tafsir *maqāṣidīy* ibn ‘Āsyūr dalam pengembangan makna teks ayat-ayat relasi keluarga dan penemuan makna-makna teleologis Al-Qur’an,

maka digunakan metode analisis fenomenologi interpretatif.⁷⁴ Teknik tersebut dilakukan dengan langkah-langkah; memahami teks tafsir dan mentranskripsikannya, membuat komentar eksploratif, merumuskan tema emergen, mengeksplikasi tema superordinat, lalu membuat deskripsi penafsiran, dan akhirnya menyimpulkan ide-ide *maqāṣidnya*.

Metode komparasi juga digunakan dalam analisis ini dalam rangka mengetahui dan menjelaskan kelebihan/kontribusi dan kekurangan tafsir ibn ‘Āsyūr ketika dipersandingkan dengan pendapat-pendapat tafsir yang lain. Adapun kitab-kitab tafsir pembandingnya, sebagai *counter part*, adalah *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* karya Ibn Kaṣīr sebagai representasi tafsir era klasik, *Tafsīr al-Marāḡī* karya Aḥmad Muṣṭafā al-Marāḡī sebagai representasi tafsir modern, dan *Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Syarī‘ah* karya Wahbah al-Zuhailī sebagai representasi tafsir kontemporer.

⁷⁴ Dipergunakannya teknik analisis ini adalah karena diasumsikan bahwa *mufasssir*, Ibn ‘Asyur, adalah orang yang mengalami dan menyelami makna-makna Al-Qur’an yang ditranskripsikan dalam kitab tafsirnya, sehingga kajian terhadap teks tafsir tersebut hakekatnya adalah kajian terhadap pengalamannya dalam memahami dan menjelaskan makna-makna teks Al-Qur’an. Kajian yang berusaha menggali dan mengungkap kesamaan makna dari sebuah konsep atau fenomena yang menjadi pengalaman hidup individu itulah yang disebut kajian fenomenologis. Pemahaman terhadap pengalaman tersebut dimaksudkan untuk mempermudah proses pengembangan kebijakan atau untuk memperoleh pemahaman yang lebih dalam terhadap konsep atau fenomena yang diteliti. Lihat YF La Kahija, *Penelitian Fenomenologis Jalan Memahami Pengalaman Hidup* (Yogyakarta: P.T.Kanisius, 2017), 110–12.

H. Sistematika Pembahasan

Pembahasan penelitian ini disusun menjadi 5 (lima) bab yang terdiri dari satu bab pendahuluan, 3 (tiga) bab isi, dan satu bab penutup.

Bab pertama adalah pendahuluan yang menjelaskan tentang latar belakang masalah berupa semangat para ulama untuk menampilkan Al-Qur'an sebagai petunjuk hidup sepanjang zaman dan untuk segala tempat, dan hal ini ditandai dengan munculnya pola tafsir *maqāṣidīy* sebagai jawaban keresahan akademis. Kajian difokuskan pada upaya mengkaji secara mendalam tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya ibn 'Āsyūr, representasi tafsir *maqāṣidīy*. Selanjutnya dijelaskan uraian metode kajian dan teknik analisisnya, dan diakhiri dengan sistematika pembahasan.

Bab dua memaparkan tentang teori makna teks yang menjadi acuan diskursif dalam memahami ide-ide pemaknaan ayat-ayat Al-Qur'an yang telah dilakukan ibn 'Āsyūr. Tema-tema yang dibahas dalam bab ini meliputi konsep bahasa sebagai medium verbal artikulasi sistem makna, istilah representasi, presentasi, dan interpretasi, Bahasa Arab sebagai media Al-Qur'an, interpretasi dan pengembangan makna Al-Qur'an, dan teori pengembangan makna Al-Qur'an. Pemaparan bab ini bertujuan agar dapat menjelaskan posisi tafsir *maqāṣidīy* dalam konteks pengembangan makna teks suci Al-Qur'an tersebut.

Bab tiga memaparkan sekilas biografi Syekh Muhammad Ṭāhir Ibn 'Āsyūr dan kiprahnya. Hal ini penting untuk menjadi *entrypoint* memahami ide-idenya seputar *maqāṣid* sejak usia awal karir

akademiknya dalam bidang Al-Qur'an pada khususnya. Tema-tema pokok yang dibahas dalam bab ini meliputi riwayat kehidupannya, situasi sosial-budaya yang melingkunginya dan yang membentuk kepakarannya di bidang tafsir, karya-karyanya. Berisi kajian tentang kontribusi ibn 'Āsyūr dalam formulasi tafsir *maqāṣidīy*. Bab ini merupakan pendalaman tentang ibn 'Āsyūr terutama untuk menyingkap ide-ide besarnya seputar *maqāṣid al-syarī'ah* dan *maqāṣid* Al-Qur'an serta perannya dalam membangun ilmu *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai Ilmu yang independen untuk mengembangkan teori hukum Islam. Selanjutnya adalah perannya dalam meletakkan dasar-dasar tafsir bercorak *maqāṣidīy* yang diakhiri dengan paparan tentang karya monumentalnya di bidang tafsir *maqāṣidīy*nya, yaitu kitab *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*.

Bab keempat membahas deskripsi dan analitis-kritis tafsir ayat-ayat relasi suami-isteri dalam keluarga tentang manajemen ekonomi, dan pengasuhan dan pendidikan Anak ulasan analitis-kritis tafsir ayat-ayat relasi keluarga untuk menemukan kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam konteks pengembangan makna teks suci Al-Qur'an. Bab ini merupakan inti kajian disertasi yaitu melacak tafsir *maqāṣidīy* karya ibn 'Āsyūr dengan dibatasi pada ayat-ayat relasi keluarga terkait dengan manajemen ekonomi keluarga, dan pengasuhan dan pendidikan anak-anak. Kajian ini menjadi landasan bagi analisis tentang kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna Al-Qur'an dan penemuan makna-makna telologis-futuristik Al-Qur'an. Selain itu, juga dipaparkan ulasan kritik atas karya tafsir ibn 'Āsyūr terkait implementasi teori *maqāṣidīy*nya dalam ayat-ayat relasi keluarga.

Bab kelima merupakan penutup yang dipaparkan di dalamnya tentang simpulan penelitian sebagai jawaban dari rumusan masalah, dan selanjutnya adalah sajian saran dan rekomendasi.

BAB II

TEORI PENGEMBANGAN MAKNA TEKS

AL-QUR'AN

A. Makna dan Teksturnya

Secara leksikal, ‘makna’ berasal dari kata Bahasa Arab (معنى) yang tersusun dari 3 huruf pokok yaitu ع ن ي yang bentuk kata kerjanya adalah يعنى - عنى yang berarti ‘menuju’ atau ‘memperhatikan’ (*to concern*) pada suatu.¹ Bentuk kata معنى merupakan *maṣḍar mīm* (kata asal yang berawalan huruf *mīm*) yang berarti maksud atau tujuan, yaitu sesuatu yang dituju. Sedangkan bentuk *maṣḍar ghairu mīm* adalah kata عناية yang berarti ‘perhatian’ atau *concern*.²

Istilah lain tentang ‘makna’ yang juga berbahasa Arab adalah الفحوى (*al-faḥwā*) yang berarti apa yang tampak dari sesuatu jika dikupas. Maksudnya, bahwa makna sebagai *al-faḥwā* adalah isi dari sesuatu yang sifatnya tersembunyi, namun jika diungkapkan maka akan tampak jelas. Oleh sebab itu, para pengkaji makna ada yang mendefinisikan makna

¹Munir al-Ba’labakiy, *al-Qarib al-Maurid: Qāmūs ‘Arabiy-Inkliziy* (Bairut: Dar al’Ilm li al-Malayin, 2003), 286.

²Yahya, ‘Aisyah al-Amīn Yusuf, dan Mubārak Ḥusain Najm al-Dīn Basyīr, “Alfāz al-Lughah al-‘Arabiyah baina Jadaliyah al-Ma‘nā al-Waḍ‘ī wa al-Ma‘nā al-Siyāqī” (Thesis, Jāmi‘ah al-Sūdān wa al-Tiknulujiyā, 2018).

sebagai sesuatu yang membuat mantap dan tenang di hati manakala disediakan lafaz atau kata untuk mengungkapkannya.

Adapun secara istilah, ‘makna’ adalah suatu konsep/ide yang muncul dalam kalbu dan tergambar dalam benak atau pikiran. Menurut al-Jurjānī, sebagaimana dikutip oleh Hisyam, makna adalah gambaran mental yang dinyatakan dengan lafaz (kata) dan rumus (simbol); manakala ia dibungkus dalam lafaz maka dinamakan makna, dan sekiranya menyata dalam pikiran melalui lafaz, maka dinamakan ‘pengertian’ (konsep/*mafhum*); manakala ia menjadi jawapan dari pertanyaan, ‘apa itu?’, maka disebut esensi (ماهية); manakala ia menetap dalam realitas, maka disebut substansi (حقيقة), dan manakala menjadi sifat pembeda dari entitas-entitas lainnya, maka dinamakan kualitas atau kriteria (*huwiyyah*/هوية).³

Makna memiliki dua unsur; *pertama*, tujuan atau kehendak, bahwa makna merupakan apa yang dikehendaki dalam pikiran sesuai konteks; *kedua*, sebagai entitas mental yang dirujuk oleh lafaz atau simbol. Atas dasar unsur kedua itu, maka pakar bahasa menamai ‘makna’ dengan gambaran batin tentang suatu realitas eksternal yang direpresentasikan oleh lafaz.⁴

³ Jalāl dkk., “Nazariyah al-Ma‘nā fi al-Turās al-‘Arabī,” *Jāmi‘ah al-‘Arabī bin Mahīdī -Um al-Bawāqī*, 2018, 15, <http://hdl.handle.net/123456789/5401>. Diakses 2 November 2020. <http://hdl.handle.net/123456789/5401>

⁴ Jalāl dkk., “Nazariyah al-Ma‘nā fi al-Turās, 16.

Dari uraian di atas, terdapat 3 poin tentang makna, yaitu bahwa;

1. Makna itu muncul dalam hati atau pikiran, dan belum kongkret dengan pembatasan atau definisi tertentu.
2. Makna berkaitan erat dengan lafaz, sehingga tidak akan ada makna tanpa adanya lafaz yang menjadi teks atau simbol, serta tidak ada lafaz atau kata jika sepi makna.⁵
3. Makna memuat dua ide, yaitu keinginan/maksud yang hendak ditunjukkan ke dalam realitas empirik, dan entitas yang dituju secara natural-arbitral oleh lafaz atau kata pengusungnya.

Berdasar pernyataan tersebut, maka dapat dikatakan, bahwa makna merupakan suatu gambar abstrak yang ditunjuk oleh kata yang hanya diketahui dengan perangkat akal dalam hati. Artinya, kata tersebut merupakan *cover*-nya. Dengan demikian, kalau alat untuk mencetak lafaz adalah lisan dan tulisan/teks, maka alat mencetak makna adalah akal-kalbu, sehingga hubungan kata dengan maknanya menjadi sangat erat dan disebut dengan signifikasi (*dalālah*).⁶

Para pemerhati makna membaginya menjadi lima; *pertama*, yaitu makna asasi (المعنى الاساسي) adalah makna yang masih asli dan pokok dan terkadang disebut dengan makna konseptual. Makna tersebut menjadi faktor utama dalam konteks komunikasi linguistik, dan sebagai sarana

⁵ Abū Bakr ‘Abd al-Qāhir bin ‘Abd al-Raḥmān bin Muhammad al-Jurjānī, *Asrār al-Balāgh* (Kairo: al-Madani), 3–4, diakses 1 Desember 2020, <http://archive.org/details/FP0157>.

⁶Khabibi Muhammad Luthfi, “‘AKTIVASI’ MAKNA-MAKNA TEKS DENGAN PENDEKATAN KONTEMPORER: Epistemologi Hermeneutika Subjektif-Fiqhiyyah El-Fadl,” *Jurnal Theologia* 28, no. 1 (2017): 207–30.

bertukar ide untuk saling memberi pemahaman; *kedua*, adalah makna sandaran (المعنى الاضائي) atau sebagai makna kedua yang terkadang bersifat implisit, namun ia merupakan makna yang dimiliki oleh lafaz secara konotatif disamping makna murni atau pokoknya. Sifat makna sekunder ini adalah tentatif/tidak permanen; *ketiga*, adalah makna retorik, yaitu makna yang muncul dari kontekstualisasi lingkungan sosial dan geografis sekitar. Makna tersebut merupakan dampak dari faktor-faktor metalinguistik dalam konteks berkomunikasi dan dalam hal ini gaya bahasa sangat menentukannya; *keempat*, makna psikologis (المعنى النفسي), yaitu makna yang dipengaruhi oleh ekspresi pembicara dalam proses-proses dan gejala bahasanya; *kelima*, adalah makna sugestif (المعنى الالهيائي), yaitu makna yang menggambarkan semangat pembicara.⁷

Definisi tentang makna seperti di atas beserta pembagiannya menunjukkan bahwa makna merupakan sesuatu yang dinamis dan berpotensi untuk berkembang seiring dengan perkembangan komunikasi manusia, dan bahkan makna mengalami pergeseran, baik bersifat meluas maupun menyempit.

⁷ Bagas Mukti Nasrowi, “Anwā‘ wa Qiyās al-Ma‘nā,” *Studi Arab* 9, no. 2 (2018): 223–36. Diakses 2 November 2020. <https://doi.org/10.35891/sa.v9i2.1302>.
<https://jurnal.yudharta.ac.id/v2/index.php/studi-arab/article/view/1302>

B. Bahasa sebagai Medium Verbal dari Sistem Makna

Dalam kaitan relasi antara kata dan makna, terdapat hal yang menarik, yaitu pertanyaan tentang mana yang lebih dahulu antara kata dengan maknanya? Para pakar hermeneutika dan semantika bersepakat bahwa makna telah ada mendahului kata. Proposisi demikian itu didasari oleh sebuah analogi relasi antara jiwa dan badan, bahwasannya badan tidak dapat hidup tanpa adanya jiwa atau nyawa. Proposisi di atas sangat jelas. Nyawa menunjuk pada energi psikus yang menghidupkan badan, sehingga dengan demikian, jiwa lebih dahulu ada sebelum badan, dan badan menjadi aktusnya.

Analogi seperti itu menunjukkan, bahwa makna merupakan jiwa dari lafaz/kata yang memberi arti dan nilai terhadapnya. Kata tidak akan berguna jika tidak ada maknanya. Dengan demikian, kata berposisi sebagai perangkat atau wadah yang meng-*cover* makna. Dalam kaitan dengan dunia interaksi dan komunikasi, kata-kata diproduksi untuk menjelaskan (secara representatif) ide-ide, pikiran, dan pengetahuan/kebenaran oleh manusia (sebagai entitas hidup yang berakal). Masing-masing manusia memiliki perbendaharaan kata-kata yang kemudian disusun secara gramatikal menjadi kalimat, ujaran, dan pernyataan sempurna yang akhirnya berwujud menjadi bahasa.

Secara artikulatif, bahasa berwujud aksi verbal ketika pengungkapan kata-kata dan kalimatnya menggunakan simbol bunyi-bunyian melalui lisan; dan juga dapat berwujud tekstual ketika artikulasinya menggunakan simbol huruf-huruf yang tertuliskan. Kata-kata dan kalimat-kalimat tekstual itu tampak sebagai rumus-rumus atau

lambang-lambang yang cenderung tetap,⁸ tidak dapat berubah-ubah, yang sangat berbeda dengan simbol bunyi-bunyi verbal dimana kata-kata dapat berbeda-beda dalam intonasi dan nada-nada pembunyiannya. Dengan demikian, bahasa verbal lebih luwes-dinamis dan dapat dimodifikasi mengikuti ekspresi sang pembicara (*speaker*) daripada bahasa tekstual yang bersifat tetap sepanjang masa. Atas dasar itu, representasi makna melalui bahasa tulis lebih bersifat terbatas dibandingkan dengan menggunakan bahasa verbal.⁹

Pakar Bahasa modern, seperti Gadamer, lebih setuju melihat bahasa yang berwujud ekspresi kata-kata dan kalimat sebagai proses pengalaman, pemahaman, dan pikiran manusia, sehingga bahasa menjadi kegiatan mental yang dinamis. Hal itu tidak sama dengan yang dikatakan oleh De Saussure, bahwa kata-kata dan kalimat bahasa hanya sebatas sebagai simbol yang dibuat oleh manusia yang menandai makna yang dinginkannya.¹⁰ Dalam konteks kajian makna, tampaknya pandangan Gadamer lebih dinamis dalam melihat Bahasa, bahwa Bahasa berfungsi secara ontologis yaitu menjadi fenomena aktualisasi realitas yang diyakini

⁸ Kaelan, *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Paradigma, 1998), 211.

⁹ Luthfi, “‘AKTIVASI’ MAKNA-MAKNA TEKS DENGAN PENDEKATAN KONTEMPORER.” *Epistemologi Hermeneutika Subjektif-Fiqhiyyah El-Fadl*.” *Jurnal Theologia* 28, no. 1 (2017): 207–230. Diakses 2 November 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.21580/teo.2017.28.1.1195>

¹⁰ Kaelan, *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya*, 213.

mampu merepresentasikan obyek-obyek kebenaran dengan baik, tidak sekedar menandai makna-makna secara rigid.

C. Representasi, Presentasi, dan Interpretasi

Dalam kerangka bertukar makna, dalam konteks komunikasi, muncullah sebuah mekanisme mental-kognitif antara komunikator dan komunikan (pembicara dan lawan bicara) yang berproses seputar hal yang disebut dengan representasi, presentasi, dan interpretasi. Gambarnya sebagai berikut; Seorang yang mempunyai ide atau keinginan-keinginan (sebut: *Author*) mengungkapkan idenya (fungsi representasi) ke dalam kata-kata (sebagai tekstur ide) secermat dan selengkap mungkin agar kata-kata yang dibentuk benar-benar dapat secara utuh mewakili ide-idenya. Kata demi kata disusunnya sedemikian sistematis mengikuti kaidah sintaksis-gramatikal yang sah hingga menghasilkan banyak paragraf dan membentuk sebuah unit teks bahasa, untuk kemudian dikirimkan kepada seseorang (sebut: komunikan) agar memahami ide/pikiran sang *author* (komunikator). Setelah komunikan menerima teks tersebut, maka segeralah ia mengamati dan ingin mengerti ide dan maksud dari sang *author*- komunikator, sehingga langkah yang ditempuhnya adalah membaca teks dengan cermat dan menganalisis secara kritis (sebagai *reader*), agar tidak salah dalam memahami maksud *author*.

Fenomena komunikasi tekstual antara *author* dan *reader* tersebut tampaknya mengundang banyak pendapat seputar fungsi teks; yaitu ada yang mengatakan bahwa teks itu secara otoritatif-independent memiliki makna-makna yang dikandungnya, artinya, terlepas dari ide atau makna-makna yang secara ontologis terdapat dalam pikiran *author*; ada pula yang

mengatakan, bahwa teks tidak dapat lepas dari otoritas *author* dalam memiliki makna-maknanya, sehingga upaya menangkap makna-makna teks harus berkonsultasi kepada *author* untuk mendapatkan konfirmasi dan afirmasinya; ada pula yang mengatakan, bahwa teks itu pasif dan mati, dalam arti sepi makna, jika tanpa sentuhan ide pembacanya, sehingga dengan sederhana dikatakan, bahwa yang punya otoritas membentuk makna-makna teks adalah sang *reader*, dan fungsi teks itu hanyalah sekedar sebagai acuan saja.¹¹ Dalam kaitan ini, maka membaca teks itu mengandaikan mendengarkannya, dan itulah membaca yang dialogis yang membangkitkan wacana sehingga membuat makna menjadi dinamis.¹² Dari ulasan tersebut diketahui, bahwa makna-makna itu melembaga, menjadi konkret dan obyektif, dalam entitas kata-kata (ujaran bahasa) yang secara mekanis dapat diserap oleh akal-kalbu pembacanya (*reader*) sehingga dapat diketahui maksud (intensi) atau keinginan orang yang menyampaikan makna tersebut (*author*).

Lain dari itu, terdapat pula perdebatan tentang hakekat makna, yaitu; apakah makna, sebagaimana tertuang dalam teks, itu bersifat tetap, atautkah berubah seiring dengan perubahan terminologi kehidupan? Apakah makna yang ada pada *author* dapat persis sama dengan makna

¹¹ Paul Ricoeur, *Teori Interpretasi; Memahami Teks, Penafsiran, dan Metodologinya*, trans. oleh Musnur Hery (Yogyakarta: RCiSoD, 2012), 38–40.

¹² Hans-George Gadamer, *Penggagas Filsafat Hermeneutik Modern yang Mengagungkan Tradisi*, trans. oleh Martinho G. da Silva Gusmão (Yogyakarta: Kanisius, 2015), 201.

yang ada di pikiran *reader* setelah bertransmisi melalui representasi dan presentasi?

Tentang hal demikian, terdapat variasi pendapat, bahwa makna yang ada dalam ide/pikiran *author* bersifat tetap; ada juga yang berkata, bahwa makna yang *landing* di dalam pikiran sang *reader* mengalami pergeseran seiring dengan situasi internal (pikiran) sang *reader*, seperti, berupa mitos-mitos dan keyakinan-keyakinan atau ideologi yang melekat dalam pikirannya, berupa situasi sosio-kultural yang melingkungi kehidupan sang *reader*, termasuk perkembangan ilmu pengetahuan dan sains. Semua pandangan tersebut memiliki pendukungnya masing-masing sehingga bertahan dan tidaknya suatu pandangan/pendapat akan sangat tergantung oleh hukum seleksi alam juga.

Dari perdebatan tentang makna teks di atas, maka dapat dimengerti, bahwa peristiwa melembaganya makna (dari *author*) yang mewujud dalam kata-kata dinamakan representasi, karena kata tersebut menjadi *cover* atau *teksture* bagi makna, dan selanjutnya, kata-kata itu berperan menyuguhkan isinya untuk diserap oleh akal/kesadaran pembacanya (*reader*) sehingga dipahami dalam hati dan terukir persis menjadi gambar-gambar abstrak dalam hati/pikirannya. Proses penyampaian makna oleh teks kepada pembaca (*reader*) tersebut dinamakan presentasi, sehingga kata-kata (bahasa tekstual) memiliki fungsi presentasi (pengungkapan) makna kepada para pembacanya.¹³ Sementara itu, *reader* yang berusaha menangkap makna-makna teks (kata-kata) agar dapat menangkapnya

¹³ Ali Harb, *Nalar Kritis Islam Kontemporer*, trans. oleh Umar Bukhory dan Ghazi Mubarak (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012), 46–47.

secara utuh sebagai yang diinginkan oleh *author* telah melakukan fungsi yang disebut interpretasi.

Tentu saja, capaian hasil interpretasi *reader* akan berbeda-beda antara yang satu dengan yang lainnya ketika diperbandingkan. Itu disebabkan oleh perbedaan kemampuan mental masing-masing (sesuai tingkat kecerdasan) *reader*, situasi dan kondisi yang melingkungi, serta kecakapan *author* dalam representasinya.¹⁴ *Author* yang bagus dan cakap dalam merepresentasi idenya akan membantu *reader* dalam memahami makna yang dinginkannya dengan mudah. Dalam kaitan ini maka aspek teks bahasa menjadi menarik dan sangat urgen untuk dibahas dalam konteks interpretasi makna teks tersebut.

D. Bahasa Arab sebagai Media Al-Qur'an

Allah Swt. merupakan Zat Yang Maha Mengetahui semua ciptaan-Nya, memahami kekurangan dan kebutuhan mereka, serta mengerti bahwa mereka sangat membutuhkan petunjuk dalam menjalani kehidupannya. Atas dasar itu, maka dengan kemurahan-Nya, Allah selalu berkomunikasi dengan memberikan pesan ilmu (Islam) kepada hamba-hamba-Nya dalam rangka memberi petunjuk agar mereka dapat menjalankan kehidupan dengan baik (penuh maslahah dan rahmah).

Penyampaian Islam kepada manusia merupakan misi Allah dalam rangka mewujudkan cita-cita (visi Allah) kemaslahatan manusia dalam

¹⁴ Harb, *Nalar Kritis Islam*, 66.

hidup dunia dan akhiratnya. Dengan demikian, dalam terminologi ilmu komunikasi, Islam merupakan pesan Allah yang masih bersifat abstrak, meta linguistik, karena masih berada dalam dimensi mental-psikis, berupa pengetahuan substantif Allah (*kalam nafsīy*) yang membutuhkan medium pengungkapan (representasi-tekstual) dalam bentuk bahasa formal manusia untuk dapat sampai pada akal-pikiran manusia.¹⁵

Dengan bahasa yang representatif lah Islam dapat secara tepat turun (*landing*) dalam benak (akal-kalbu) manusia berupa informasi, afirmasi dan konfirmasi atau perintah, larangan, anjuran, kebolehan, dan penjelasan-penjelasan yang meyakinkan. Allah Swt. sendiri telah memilih Bahasa Arab sebagai medium penyampaian Islam dan menegaskan bahwa Bahasa Arab adalah tekstur Islam yang disebut-Nya dengan Al-Qur'an sebagaimana terdapat dalam Q.S. al-Zukhruf/42: 3 sebagai berikut إِنََّّا جَعَلْنَاهُ

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ artinya; Saya telah menurunkan pesan Islam berupa Al-Qur'an yang berbahasa Arab agar kalian dapat memahaminya. Penegasan demikian cukup banyak adanya, misalnya, pada Q.S. al-Nahl/16:103; al-Syu'arā'/26:195; Fuṣṣilat/41:3 dan 44; Yūsuf/12:2; al-Ra'd/13:37; Ṭāhā/20:113; al-Zumar/39:28; al-Syūrā/42:7 yang secara tegas menunjukkan bahwa Bahasa Arab menjadi tekstur firman Allah, Al-Qur'an, dengan segala kelebihanannya.

Keputusan Allah untuk menyampaikan pesan (*risālah*) Islam yang ditransmisikan melalui Bahasa Arab sebagai bahasa yang representatif

¹⁵ Muhammad 'Ata Al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan*, trans. oleh Ilham B. Saenong (Jakarta: Mizan Publika, 2004), 88–89.

dan layak menjadi wacana suci (*al-Qur'ān al-Karīm*) ilahi bagi manusia dan menjamin manusia dapat menangkap pesan-pesan tersebut dengan mudah terdapat dalam Q.S. al-Qamar/54: 17, 22,32,40, sebanyak 4 kali (وَلَقَدْ يَمْرُؤُنَا الْفُرْعَانُ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ) yang secara implisit menjelaskan bahwa; *pertama*, Bahasa Arab adalah bahasa pilihan Allah dalam representasi pesan (Islam); *kedua*, Bahasa Arab yang sudah dikonstruksi sebagai tekstur pesan Islam disebut sebagai Al-Qur'an yang secara populer disebut 'kalam Allah'; *ketiga*, bahwa Bahasa Arab merupakan pilihan Allah yang mampu secara representatif meng-cover pesan Islam secara sempurna; dan *keempat*, manusia harus meyakini, bahwa Al-Qur'an adalah representatif bagi firman Allah, sehingga harus digali terus signifikasinya dengan sungguh-sungguh melalui pembacaan yang serius (interpretasi).

Para pakar Bahasa Arab menyatakan bahwa bahasa Arab memiliki kekayaan yang sempurna dari sisi dialek (لهجة), dan dari sekian banyak dialek, terdapat dialek yang secara konsensus menjadi pemersatu dan menjadi standar kefasihan yang memuaskan semua pemakai Bahasa Arab, dan dialek tersebut adalah dialek Quraisy. Masing-masing dialek selain Quraisy memiliki kelemahan-kelemahan masing-masing, baik dari sisi penulisan maupun pelafalan, seperti 'an'anah, taltalah, kasykasyah, tadajju', dan lain-lain. Setiap tahun masyarakat Arab berhaji (ziarah) ke Makkah dengan menggunakan bahasa masing-masing dan orang Quraisy mengetahui kualitas semua dialek mereka dengan kelemahan-kelemahan yang ada sehingga mereka sepakat bahwa dialek Quraisy lah yang terbaik,

paling fasih. Nabi Muhammad saw., Sang pembawa risalah Islam, adalah representasi dari suku Quraisy tersebut.¹⁶

Dari aspek posisi geografis, dialek Bahasa Arab Quraisy berada di kota Makkah yang menjadi pusat ziarah suci karena adanya Ka'bah di dalamnya, sehingga secara geolinguistik menjadikan dialek Quraisy lebih berpotensi menjadi dialek yang hidup dan dinamis dibanding dengan dialek-dialek yang lainnya. Terkait hal itu, terdapat Hadis Nabi yang menegaskan, bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan standar Bahasa Quraisy, dan dalam sabdanya yang lain dinyatakan, 'bahwa jika kalian berselisih tentang validitas bacaan Al-Qur'an, maka putuskanlah dengan merujuk pada dialek Quraisy'.

Bahasa Arab, sebagaimana diwakili oleh dialek Quraisy, diketahui menjadi bahasa yang adekuat dalam kapasitasnya menyimpan dan memproduksi (representasi dan presentasi) makna-makna yang berlimpah. Hal itu terbukti dengan kemampuannya menjadi wahana unjuk sastra di Era Jahiliyah berupa retorika dan stilistika yang khas. Namun demikian, Al-Qur'an tampil di hadapan masyarakat Jahiliyah sangat memukau dengan gaya retorik dan semantik yang khas, sehingga mengungguli karya sastra mereka. Oleh sebab itu, Al-Qur'an dengan misi dakwahnya yang agung menjadi mukjizat bagi mereka dan menantang mereka untuk menandinginya, dan karena tidak satupun dari mereka yang dapat menandingi Al-Qur'an maka pada akhirnya mereka dipaksa untuk mengimaninya dan mengikuti petunjuknya.

¹⁶ Abduhu al-Rajihi, *al-Lahjat al-'Arabiyah fi al-Qirā'at al-Qur'āniyyah* (Riyād: Maktabah al-Ma'arif, 1999), 47.

Al-Qur'an dikehendaki oleh Allah sebagai wahyu (firman-Nya) dengan redaksi kebahasaan yang fasih, struktur yang sistemik-kontekstual, gaya bahasa yang indah sebagaimana tampak dalam format kata, frasa, dan penggalan-penggalan narasinya yang jelas, lafaz-lafaz yang semantis/penuh makna sehingga sangat retorik dan stilistik menjadi bahasa yang istimewa (*stylish language*) yang berperan dalam mengadvokasi dan sekaligus memajukan Bahasa Arab.¹⁷ Seandainya wahyu Allah tidak turun dengan medium Bahasa Arab maka dipastikan Bahasa tersebut tidak mencapai kemajuan sebagaimana sekarang. Dengan demikian, disamping Bahasa Arab sebagai Bahasa Agama Islam, maka Al-Qur'an yang memiliki stilistika dan retorika yang spesifik berkontribusi dalam menjaga Bahasa Arab tersebut dari kemunduran dan kepunahannya.¹⁸

Kesempurnaan Al-Qur'an dengan *style* Bahasa Arabnya, sebagai Bahasa Agama Islam, ditunjukkan dengan kemampuannya mengemban makna-makna yang dinamis. Ia dijamin abadi untuk mengiringi dan membimbing umat manusia dari masa ke masa sampai akhir kehidupan dunia ini.¹⁹ Penegasan Allah bahwa Al-Qur'an akan terus dipelihara sehingga dapat bertahan membimbing manusia sepanjang zaman adalah

¹⁷ al-Rajihī, *al-Lahjat al-'Arabiyah fī al-Qirā'at*, 46–47.

¹⁸ Muhammad Dawud, *Kamāl Lughat al-Qur'āniyah baina Ḥaqā'iq al-I'jāz wa Auḥam al-Khusum* (Qanat Suwais-Kairo: Dār al-Manār, 2007), 21, 28–29.

¹⁹ Rahmi Rahmi, "Ma'ānī Ḥurf 'An' fī Surat al-Baqarah" (Skripsi, UIN Antasari Banjarmasin, 2014), <http://idr.uin-antasari.ac.id/1331/>.

memberi kode kewajiban kepada pengimannya untuk menggali makna-maknanya secara terus-menerus tanpa putus, serta menegaskan kebenaran bahwa Al-Qur'an mengandung makna-makna yang dinamis-teleologis (المعاني الغائية) yang mampu menjadi landasan ideal bagi pengembangan peraturan-peraturan normatif kehidupan masa kini dan mendatang.²⁰ Atas dasar itu, semangat interpretasi makna-makna Al-Qur'an tersebut harus dilakukan oleh para mufassir secara kontinyu.

E. Interpretasi dan Pengembangan Makna Teks Al-Qur'an

Para ulama telah berupaya keras dari zaman ke zaman untuk memahami makna-makna teks Al-Qur'an dalam berbagai bidang ilmu, seperti; usul fikih untuk mendapatkan prinsip dalil (*istinbāṭ*) hukum Islam (fikih); ilmu kalam atau teologi melalui logika (ilmu mantiq) untuk mendapatkan dasar-dasar aksiomatik (*istidlāl*) untuk mendapatkan nilai-nilai keyakinan yang sahih; dan juga ilmu tafsir sendiri dalam bentuk rumusan kaidah-kaidah linguistik maupun semantik sebagai dasar memahami makna-makna teks Al-Qur'an yang sahih dan holistik, terutama menemukan ideal-moral (sebagai visi) Al-Qur'an. Upaya mulia seperti itu dilakukan dengan merumuskan kaidah-kaidah, baik bersifat linguistik maupun metalinguistik, agar dapat menjadi pisau analisis dalam menghadapi lafaz-lafaz ataupun redaksi ayat-ayat Al-Qur'an yang kaya

²⁰ Muhammad 'Azzah Darwazah, *al-Qur'ān al-Majīd* (Bairūt: Mansyūrat al-Maktabah al-'Aşriyyah, 2002), 148–49.

pesan yang terkadang bernuansa jelas, tegas, dan terkadang bernuansa samar, membutuhkan ijtihad.²¹

Ulama Usul fikih, dalam mengawali langkah *istinbāṭ* (penemuan hukum) untuk menangkap makna-makna teks, menganalisis lafaz-lafaz tunggal ayat (معاني المفردات) agar cermat dalam memperoleh pemahaman makna-makna konseptual, proposisional, terminologis, dan argumentatif. Setelah itu, mereka melangkah ke dalam interpretasi analogis terhadap struktur teks untuk dapat sampai pada ideal-ideal teks.²² Ulama Usul fikih telah berkontribusi dalam mengkonstruksi kaidah-kaidah linguistik (*al-Qawā'id al-Lugawiyyah*) untuk dapat memperluas makna-makna teks sebagai berikut:

1. Kaidah semiotika: lafaz-lafaz dan penunjukan maknanya

Dalam kaitan ini, lafaz-lafaz Al-Qur'an dibagi menjadi dua; Pertama, yaitu lafaz yang jelas dan tegas dalam menunjuk maknanya, dan hal ini terbagi menjadi 4 kategori, yaitu;

- a. lafaz *ẓāhir* (ظاهر), yakni lafaz-lafaz teks yang tegas-jelas menunjuk maknanya, tetapi berpotensi terdapat kemungkinan-kemungkinan makna lain, seperti lafaz '*mašnā wa šulāša wa rubā'a*' pada teks (فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَتِلْكَ وَرِيعٌ) yang menunjukkan bilangan,

²¹ Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Bairūt: Dār al-Fikr al-‘Arabiy, t.t.), 116; Abd al-Wahhab Khallaf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: al-Dār al-Kuwaitiyah, 1968), 140-153; Wahbah al-Zuhailī, *al-Wājiz fī Uṣūl al-Fiqh* (Bairūt: Dār al-Fikr, 1995), 175.

²² Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 117.

tetapi di antara bilangan tersebut tidak menunjuk salah satunya.²³ Dengan demikian, lafaz *ẓāhir* masih menerima *takhṣīs*, *ta'wīl*, bahkan *nasakh* (نسخ),²⁴

- b. lafaz *naṣṣ* (نص/tegas), yaitu lafaz yang sangat tegas dalam menunjuk maknanya, seperti terangnya hukuman 100 jilid bagi pezina laki-laki dan perempuan dalam teks (والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة (جلدة).²⁵ Lafaz *naṣṣ* itu lebih terang dilalahnya (penunjukan maknanya) daripada lafaz *ẓāhir*, sehingga jika bertentangan antara makna lafaz *naṣṣ* dan *ẓāhir* maka dimenangkan yang *naṣṣ*.²⁶ Walau demikian, ia masih menerima *takhṣīs*, *ta'wīl*, dan bahkan *nasakh*. Secara istilah, *ta'wīl* adalah mengalihkan sebuah lafaz dari makna *ẓāhir* (denotatif) menuju makna yang lain yang lebih logis, karena adanya faktor petunjuk syari' berupa teks lain, semangat syariah, ataupun analogi yang menguatkan pengalihan makna tersebut.²⁷
- c. lafaz *mufassar* (مفسر), yaitu lafaz yang maknanya dijelaskan oleh keterangan yang lain, sehingga ia lebih tegas dilalahnya daripada 2 lafaz sebelumnya (*ẓāhir* dan *naṣṣ*), dan ia tidak dapat dita'wīl

²³ al-Zuhailī, *al-Wājiz fī Uṣūl al-Fiqh*, 175.

²⁴ Khallaf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, 163.

²⁵ Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 121.

²⁶ al-Zuhailī, *al-Wājiz fī Uṣūl al-Fiqh*, 176.

²⁷ Khallaf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, 163.

ataupun ditakhṣṣ namun tetap dapat dinasakh.²⁸ *Nasakh* secara istilah adalah menghapuskan hukum syarak berdasarkan dalil yang datang kemudian yang tujuannya secara filosofis adalah pemeliharaan bergantiannya segi-segi kemaslahatan yang diperhatikan oleh syarak.²⁹

Perlu ditegaskan juga, bahwa pen-takhṣṣ-an lafaz hanya terjadi di era *nubuwwah*, tidak sembarangan. Sebagai contoh lafaz *mufassar* adalah tentang perintah nikah dalam teks (فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ) (مِنَ النِّسَاءِ مَتَىٰ وَثَلَاثَ وَرُبْعَ) yang pelaksanaan dan rinciannya dijelaskan oleh rincian ayat-ayat mahram nikah dan hadis-hadis tentang prosedur dan syarat-rukun nikah;

- d. lafaz muhkam (محكم), yaitu lafaz yang menunjuk maknanya secara primer/tepat, sehingga tidak dapat ditakwil dan ditakhsis serta tidak terdapat keterangan *nasakh* atasnya, seperti kuatnya makna ‘menolak kesaksian pelaku tuduhan zina untuk selamanya’ (وَلَا تَقْبَلُوا) (هُم شُهَدَاءُ أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ).³⁰ Lafaz muhkam merupakan lafaz yang paling kuat dalam penunjukan maknanya, sehingga jika ada

²⁸ Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 122.

²⁹ al-Zuhailī, *al-Wājiz fī Uṣūl al-Fiqh*, 277.

³⁰ Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 133.

kontradiksi diantara keempat lafaz di atas maka haruslah didahukukan lafaz yang muhkam.³¹

Kedua, yaitu kebalikan dari 4 sifat lafaz-lafaz yang terang maknanya, yaitu lafaz-lafaz yang dilalahnya kurang jelas yang antara lain;

- a. lafaz *khafī* (خفي), yaitu lafaz yang samar dan tersembunyi maknanya dari sisi aplikasinya dalam teks, bukan karena format lafaznya, misalnya penunjukan makna lafaz *al-sāriq* (السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ) dalam teks (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نُكَالًا مِنَ اللَّهِ), apakah termasuk pembegal, pencopet, penipu hepnotis, pencuri kafan mayyit, dan lain-lain?
- b. lafaz *musykil* (مشكل) yaitu lafaz yang samar maknanya karena faktor format (صيغة) lafaznya, mungkin karena persekutuan jumlah maknanya, seperti lafaz '*ain* (عين) yang memuat banyak makna, dapat berarti mata kepala, mata-mata, mata air, dan lain-lain. Contoh yang lain lagi adalah lafaz *qar'* (قروء) yang dapat menunjuk makna suci ataupun haid. Untuk membantu menangkap makna yang relevan dan benar memerlukan penjelasan konteks eksternal dan konteks internal.³² Lafaz-lafaz seperti ini menimbulkan perbedaan pemahaman hukum dari para fuqaha, dan

³¹ Khallaf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, 169.

³² Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 130.

akan hilang kebingungan tersebut setelah dikembalikan pada ideal-moral teks (*maqāṣid syarī'ah*, baik umum ataupun khusus);

c. lafaz *mujmal* (مَجْمَل), yaitu lafaz yang mengandung makna umum yang masih memerlukan penjelasan. Kemujmalan tersebut, kata al-Bazdawi, disebabkan berdesakannya makna-makna yang dikandung, sehingga akan menjadi jelas ketika dilakukan tafsir/pemerincian dan pendalaman serius.³³ Dalam kaitan ini, *al-Sunnah* berperan besar untuk menjelaskannya. Contoh lafaz *mujmal* adalah perintah salat, zakat, dan haji yang bersifat global, selanjutnya dijelaskan oleh Rasulullah saw. sebagaimana sabbanya, ‘salatlah kalian sebagaimana kalian melihat salatku’;

d. lafaz *mutasyābih* (مُتَشَابِه), yaitu lafaz yang tersembunyi maknanya dan tidak ada jalan mengungkapnya baik berupa *Sunnah* maupun penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an, misalnya, huruf-huruf awal surat. Ketersembunyian makna tersebut adalah karena substansi lafaz atau kata *mutasyābih* itu sendiri, bukan karena faktor lain. Sementara tidak ada faktor luar yang mengindikatori makna yang dituju oleh lafaz.³⁴ Atas dasar itu, maka ulama salaf berhenti menafsirkannya, walau ada pula yang terus berusaha mendapatkannya. Adapun lafaz-lafaz tentang anggota tubuh Allah seperti mata dan tangan, maka para ulama berbeda pendapat, ada yang tetap mengamalkan

³³ Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 131.

³⁴ al-Zuhailī, *al-Wājiz fī Uṣūl al-Fiqh*, 188.

ayat melalui takwil, dan ada yang mendiampkannya dan menyerahkannya kepada Allah Swt..³⁵

2. Kaidah semantika: penjelasan kualitas makna-makna teks

Kaidah semantika merupakan pedoman mengelaborasi makna-makna yang dihadirkan oleh teks (susunan lafaz-lafaz) dengan beragam caranya. Makna yang dihadirkan suatu lafaz dapat bervariasi sesuai caranya yang berbeda-beda, dan satu sama lain saling berkait. Terkait ini, fukaha membagi metode semantika menjadi 4 macam, yaitu; 1) semantika denotatif (دلالة العبارة) dimana makna (*zāhir* maupun *naṣṣ*) diambil dari lafaznya secara langsung/primer. Misal, makna buruknya kezaliman memakan harta anak yatim diambil dari redaksi (sintaktika) teks *إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا*.

Dilālah 'ibārah ini terbagi menjadi 2, yaitu *dilālah naṣṣ* (menunjuk makna pokok) dan *zāhir al-naṣṣ* (menunjuk makna sampingan/sekunder),³⁶ 2) semantika konotatif (إشارة النص) yaitu penunjukan makna tidak langsung, tetapi merupakan efek, konsekuensi, atau kelaziman dari lafaz teks. Misal, penunjukan makna ‘harus bersikap adil selamanya terhadap istri satu maupun lebih’ dari redaksi/lafaz *فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً*. Sementara, makna ibarahnya (دلالة العبارة) adalah ‘haramnya menikah lebih dari satu jika tidak mampu

³⁵ Khallaf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 175.

³⁶ al-Zuhailī, *al-Wājiz fī Uṣūl al-Fiqh*, 163.

bersikap adil’;³⁷ 3) semantika indikatif (دلالة النص) yaitu penunjukan makna lafaz secara analogis sehingga disebut oleh sebagian fukaha (Syāfi’iyyah) dengan *qiyās jalī* atau *mafḥūm muwāfaqah*. Sebagai misal, haramnya memukul orang tua dipahami dari teks فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا. Sementara itu, makna denotatifnya (دلالة العبارة) adalah haramnya berkata keji kepada kedua orang tua;³⁸ 4) semantika konsekuensial (دلالة الاقتضاء) yaitu penunjukan makna teks dengan cara mengira-ngirakan suatu konsekuensi logis kandungan lafaz.³⁹

Semantika ini bersifat *iqtidā’* (konsekuensial) karena terdapat unsur logika ‘pemastian sesuatu terhadap sesuatu’. Artinya membutuhkan proses pengira-ngiraan sesuatu untuk memastikan kebenaran pembicaraan. Sebagai contoh, terdapat matan hadis, رفع عن yang artinya, ‘umatku diampuni dalam hal kesalahan, kelupaan, dan keterpaksaan’. Tentu saja, yang diampuni bukanlah perihal materi kesalahan, kelupaan, dan keterpaksaannya, tetapi ‘nilai dosa’ dari tiga hal tersebut. Logika mengetahui secara jelas bahwa yang dimaksud adalah dosa akibat kesalahan tersebut. Di situ terdapat urgensi kerja kognisi dalam mengembangkan semantika

³⁷ Khallaf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 148.

³⁸ al-Zuhailī, *al-Wājiz fī Uṣūl al-Fiqh*, 167.

³⁹ Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 142.

seperti itu, yaitu pengiraan-pengiraan logis makna kebahasaan.⁴⁰ Semantika seperti itu biasanya terdapat pada gaya bahasa *اليجاز (concise speech)*.

Dapat juga didefinisikan, bahwa semantika kesesuaian adalah menjadikan makna yang tidak disebut oleh lafaz justru sebagai yang dituju dalam rangka membenarkan aspek-aspek makna teks tertentu yang benar. Dengan kata lain, *dalālah iqtidā'* adalah makna yang tidak ditunjuk oleh lafaz dan tidak disebutnya, akan tetapi menjadi bagian urgen (*darūrī*) dari pengucapan kata tersebut, adakalanya karena makna tersebut menyebabkan pembicara menjadi benar atau karena tidak mungkin terdapat makna ucapan secara hukum kecuali olehnya, atau tidak mungkin dibuktikan dengan alasan kecuali dengannya.⁴¹ Sebagai misal yaitu penunjukan makna 'haramnya makan bangkai, darah, dan daging babi' terambil dari teks, *حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ*, وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ, bukan keharaman isi/materialnya, walaupun secara terucap/harfiah, makna teks adalah diharamkannya bangkai, darah, daging babi, dan segala yang disembelih dengan niat selain Allah.

Penunjukan makna lafaz (semantika) dibagi menjadi 2 (dua); *pertama*, yaitu penunjukan secara langsung/denotatif yang disebut dengan *manṭūq* (منطوق), dan yang kedua yaitu penunjukan makna

⁴⁰ al-Zuhailī, *al-Wājiz fī Uṣūl al-Fiqh*, 168–69.

⁴¹ Jasim Muhammad 'Abd al 'Abud, *Muṣṭtalaḥ al-Dalālat al-'Arabiyah; Dirāsah fī Daw' 'Ilm al-Lughah al-Ḥadis* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007), 108–9.

secara *mafḥūm* (مفهوم) yang disebut konotatif. Dan yang dimaksud dengan *mafḥūm* di sini adalah *mafḥūm mukhālafah*.

Ulama usul fikih mendefinisikan *mafḥūm mukhālafah* secara operasional yaitu menetapkan makna kebalikan dari makna yang ditunjuk langsung oleh teks secara denotatif. Misal, halalnya segala sembelihan yang tidak disebutkan atas nama selain Allah, sebagai kebalikan dari makna bahwa ‘apa saja yang disembelih atas nama selain Allah adalah diharamkan’ sebagai denotasi teks حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ

وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنَازِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ⁴²

3. Kaidah tentang isi kandungan makna lafaz-lafaz (teks)

Para ulama membagi lafaz-lafaz berdasarkan cakupan maknanya menjadi dua, yaitu; *pertama* lafaz yang umum (عام) dan kedua adalah lafaz yang khusus (خاص). Yang pertama yaitu lafaz yang menunjuk makna dalam keumumannya yang memasukkan segala sesuatu yang pantas sebagai bagiannya. Dikatakan umum karena menghabiskan semua bagian-bagiannya.⁴³ Misal, kata رجال adalah menunjuk orang laki-laki semuanya.

Para ulama berbeda pendapat tentang sifat keumuman makna lafaz ‘āmm, ada yang menyatakan bersifat *qaṭ’ī* (pasti/tegas), dan ada

⁴² Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 147-149.

⁴³ Khallaf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 181.

yang menyatakan *ẓanni* (dugaan); Yang kedua, yaitu lafaz khas (خاص), adalah lafaz yang menunjukkan makna-maknanya yang tertentu-spesifik; atau lafaz yang dibuat untuk menunjukkan individu tertentu, atau sekelompok tertentu, namun tidak menghabiskan jumlah semuanya.⁴⁴

Lafaz '*āmm* (لفظ عام) membutuhkan penjelasan keberlakuannya terkait ketentuan hukum, sehingga mengharuskan adanya pengkhususan (تخصيص). Terkait ini, ulama membagi lafaz '*āmm* menjadi dua, yaitu lafaz '*āmm* yang ditakhsis berdasarkan adanya petunjuk (قرينة) atau konteks (سياق), dan '*āmm* yang tetap dalam keumumannya.

Adapun lafaz-lafaz ditinjau berdasarkan sifat (makna) kandungannya dibagi menjadi dua, yaitu lafaz *muṭlaq* dan lafaz *muqayyad*. Yang pertama adalah lafaz yang menunjuk maknanya tanpa memperhatikan kriteria-kriteria (banyak-sedikitnya, besar-kecilnya, sifat-sifatnya dan lain-lain) sehingga bersifat substantif, misal, kata *raqabah* (رَقَبَة) yang berarti budak pada umumnya. Sedangkan yang kedua, *muqayyad*, adalah lafaz yang menunjukkan substansi yang dibatasi dengan sifat-sifat, kondisi, syarat-jawab, dan bilangan. Misal, lafaz *raqabah mu'minah* (رَقَبَة مُؤْمِنَة).⁴⁵

⁴⁴ Khallaf, 191.

⁴⁵ Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 172–73.

Para pakar mantiq dan ahli filsafat membagi makna-makna lafaz menjadi, (1) makna parsial (المعنى الجزئي); (2) makna holistik (المعنى الكلي); (3) makna kebalikan (المعنى الانعكاسي); dan (4) makna isi lafaz (المعنى الماصديقي). Penamaan makna-makna tersebut secara substansial adalah sama dengan sesuatu yang diistilahkan oleh para pakar usul fikih sebagaimana di atas. Perbedaannya hanya terletak pada terminologinya.⁴⁶

F. Teori Pengembangan Makna Teks Al-Qur'an

Dalam konteks pengembangan (pemahaman) makna teks, terdapat kaitan erat antara perkembangan linguistik (التطور اللغوي) dan perkembangan semantika (التطور الدلالي). Artinya, makna yang ditunjuk oleh teks dapat berkembang seiring perkembangan situasi empiris.⁴⁷

Sebagai contoh, yaitu teks ayat Q.S. al-Rahman (55): 33:

يَعْشَرَ الْجَنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَنِ ۝۳۳

‘Hai golongan jin dan manusia, jika kamu sanggup menembus (melintasi) penjuru langit dan bumi, maka lintasilah, kamu tidak dapat menembusnya kecuali dengan kekuatan’.

⁴⁶ Shahir Akram Hassan, “Reasoning Methods based on the Science of Mantiq for Islamic Research Methodology,” *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 7, no. 3 (2017): 2222–6990. Diakses 2 November 2020. DOI: [10.6007/IJARBS/v7-i3/2848](https://doi.org/10.6007/IJARBS/v7-i3/2848)

⁴⁷ ‘Abud, *Muṣṭalaḥ al-Dalālat al-‘Arabiyah; Dirāsah fī Ḍaw’ ‘Ilm al-Lughah al-Ḥadis*, 175.

Makna ayat tersebut yang dipahami sebagaimana di era Rasulullah bersama sahabat dapat berkembang dan terbuka untuk makna-makna baru sebagaimana perkembangan terminologi ilmiah di era modern sekarang ini. Demikian juga ayat-ayat hukum keluarga yang terminologi hukum sudah sedemikian pesat perkembangannya dengan berbagai ikon dan kode-kodenya, maka pemaknaan teks ayat-ayat Al-Qur'an dapat terbuka untuk dikembangkan konseptualisasi dan terminologinya. Tegasnya, sebuah teks ayat-ayat, dengan proposisi maknanya, dapat dijelaskan secara konvensional, dan dapat juga diinterpretasi sebagaimana petunjuk makna era sekarang; pun terbuka untuk dikembangkan petunjuk (maknanya) sesuai era yang akan datang melalui konseptualisasi teleologis. Dengan begitu, Al-Qur'an menjadi hidup dan berdialog dengan kehidupan.⁴⁸ Hal itu sangat logis, karena Al-Qur'an sendiri telah mempunyai spirit (dan bersemangat) demikian, yaitu melakukan pengembangan semantik (التطور الدلالي) sebagaimana kasus dinamika makna lafaz الصلوة dari makna linguistik yang berarti 'do'a' menjadi bermakna *haqīqah-syar'iyah* yaitu 'sebuah praktik ibadah syariah yang dimulai dengan takbir dan dipungkasi dengan salam'.⁴⁹

Semua teori tentang perkembangan semantik itu memunculkan konsep tentang 'konteks' (السياق) dan indikator (قرينة). Al-Qur'an telah mempraktikkan konsep-konsep tersebut. *Siyāq* adalah peran-peran

⁴⁸ Darwazah, *al-Qur'ān al-Majīd*, 152.

⁴⁹ 'Abud, *Muṣṭalah al-Dalālat al-'Arabiyyah; Dirāsah fī Daw' 'Ilm al-Lughah al-Ḥadis*, 177.

posisioning suatu lafaz dalam struktur kalimat dalam bahasa; atau fungsi suatu lafaz untuk digunakan dalam berbahasa/pembicaraan. Misal, penggunaan lafaz umum (اللفظ العام) dimaksudkan dengan makna khususnya, dan sebaliknya.⁵⁰

Al-Syafi'i berkata, pengetahuan tentang *siyāq* (السياق) berpengaruh besar dalam mengetahui makna yang dimaksud,⁵¹ sehingga dapat dikatakan 'setiap posisi lafaz dalam kalimat memiliki petunjuk makna tersendiri' (لكل مقام مقال). Memang sangat detail pembicaraan tentang teori pengembangan makna tersebut, sehingga tidak hanya terdapat konsep *siyāq al-kalimat* (konteks lafaz), tetapi terdapat juga fungsi *siyāq al-kalām* (konteks pembicaraan).

Para ahli bahasa modern, seperti Muhammad Syatwan, mengembangkan macam-macam konteks (السياق) menjadi enam (6), yaitu; (1) konteks tempat السياق المكاني, yaitu menghubungkan-hubungkan suatu ayat di dalam sebuah surat terhadap ayat-ayat sebelum dan sesudahnya; (2) konteks waktu السياق الزمني, yaitu mengaitkan ayat satu dengan yang lainnya dari sisi urutan turunnya agar diketahui epicentrum makna yang dimaksud; (3) konteks tema/topik السياق الموضوعي, yaitu menghubungkan ayat

⁵⁰ 'Abud, *Muṣṭalah al-Dalālat al-'Arabiyah*, 135–37.

⁵¹ Muhammad bin Idrīs Syāfi'ī, al-, *Al-Risālah*, 1 ed. (Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī waaulāduhu, 1938), 52, <http://archive.org/details/WAQ17236>.

dengan topik pijakan tertentu dalam rangka mengikat lingkup makna ayat; (4) konteks intensi *السياق المقاصدي*, yaitu upaya mengaitkan ayat dengan ide utama yang dikehendaki Allah agar dapat membantu melihat fokus makna ayat; (5) konteks histori *السياق التاريخي*, yaitu mengaitkan ayat dengan kejadian-kejadian besar masa klasik dan di masa turun ayat (konteks histori umum), ataupun mengaitkan ayat dengan faktor atau latarbelakang turunnya (historis khusus); (6) konteks lingusitik *السياق اللغوي*, yaitu pengkajian teks Al-Qur'an dari sisi-sisi keterkaitan lafaz-lafaznya satu-sama lain, juga dari sisi penggunaan perangkat-perangkat kata tugasnya (kata sambung, idiomatika, dan lain-lain) sejauh fungsinya efektif dalam merekatkan struktur kalimat sempurna. Tujuan utama hal ini adalah menangkap makna-makna parsial yang komplementer sejauh berguna terhadap penemuan makna utuhnya.⁵² Ada juga yang menambahkan pada konteks lingiustik ini suatu konteks gaya bahasa, yaitu mengaitkan ayat dengan aspek retorika dan stilistika, *السياق الاسلوبي*. Tujuannya adalah untuk menghadirkan nuansa emosional kebahasaan yang berpotensi hadirnya makna-makna baru berbasis rasa hati (*السياق العاطفي*).

Disamping itu, terdapat konteks-konteks yang non-linguistik yang tidak kalah penting fungsinya dalam mengarahkan penemuan makna teks, yaitu; konteks budaya (*السياق الثقافي*); konteks emosional (*السياق العاطفي*); dan

⁵² Muhammad Syatwan, “Al-Siyāq wa Ta’wīl al-Nuṣuṣ Namūzaj min al-Naṣṣal-Qur’ānī,” *Tafāhum*, diakses 26 Desember 2020, <https://tafahom.mara.gov.om/storage/al-tafahom/ar/2014/046/pdf/13.pdf>.

konteks kausasi (السياق السببي).⁵³ Pemahaman tentang *siyāq* (konteks kata ataupun kalimat/pembicaraan) akan sulit tanpa mengetahui apa yang disebut dengan *qarīnah* (قرينة) atau indikator (kode konteks). Para pakar linguistik mendefinisikan *qarīnah* dengan ‘perkara yang menunjukkan sesuatu bukan berdasar ketentuan semula/semestinya’ (الأمر الدال على الشيء لا (بالوضع), atau ‘perkara yang menolak penggunaan makna asalnya dalam pembicaraan’.⁵⁴

Qarīnah merupakan perkara/kondisi yang memberi kode terhadap sesuatu (makna) yang dituju. Ia memerankan fungsi penting sebagai kondisi indikatif yang membantu penemuan makna berdasar konteks-konteks kata atau kalimat dalam pembicaraan. Jadi, *qarīnah* bukanlah konteks, tetapi faktor-faktor yang mengarahkan konteks tersebut. *Qarīnah* dapat berupa lafaz-lafaz, dapat berupa situasi dan kondisi, dan bisa juga berupa konsep ideal.⁵⁵ Disamping *qarīnah*, juga ada beberapa hal penting yang membantu dalam menentukan konteks-konteks

⁵³ Yahya, Yusuf, dan Basyīr, “Alfāz al-Lughah al-‘Arabiyah baina Jadaliyah al-Ma‘nā al-Waḍ‘ī wa al-Ma‘nā al-Siyāqī.”

⁵⁴ ‘Abd al-Bāqī Badr Al-Khazrajī, “Qarīnah al-Siyāq wa Aṣaruhā fī al-Naṣṣ al-Qur’ānī,” *Journal of the college of basic education* 16, no. 68 (2011): 117–36. Diakses 2 November 2020. <https://www.iasj.net/iasj/article/10687>

⁵⁵ ‘Abud, *Muṣṭalaḥ al-Dalālat al-‘Arabiyah; Dirāsah fī Ḍaw’ ‘Ilm al-Lughah al-Ḥadis*, 135–41.

kebahasaan, yaitu struktur pembicaraan, penegasan kalimat, sapaaan pembicaraan, dan konsekuensi logis pembicaraan.⁵⁶

Para pakar linguistik modern, seperti Paul Recouer dan Samuel Palmer lebih jauh mengembangkan konteks pembicaraan dalam bentuk konteks historik.⁵⁷ Artinya, terdapat kaitan antara perkembangan zaman dengan perkembangan makna-makna teks bahasa, yaitu dalam bentuk trend-trend konseptual, dan ini disebutnya dengan *historical context* (الدلالات التاريخية).⁵⁸

Menurutnya, faktor-faktor perkembangan makna (التطور الدلالي) itu setidaknya ada 3, yaitu faktor linguistik (السبب اللغوي), faktor historis (السبب التاريخي), dan faktor sosiologis (السبب الاجتماعي). Faktor kebahasaan adalah berupa penggunaan teks/kata-kata dengan upaya melahirkan makna-makna baru oleh pembicara; atau dengan pembiakan/penggandaan dialek untuk mencipta konsep-konsep baru baik bersifat *widening or extending meaning* (خلق الدلالي او تعميم الدلالي).⁵⁹ Adapun faktor historik, maka berupa kontekstulasi makna-makna dari masa ke masa dengan meniti

⁵⁶ Jalāl dkk., “Naẓariyah al-Ma‘nā fī al-Turās al-‘Arabī.”

⁵⁷ Abdul Wachid BS Wachid, “Hermeneutika Sebagai Sistem Interpretasi Paul Ricoeur Dalam Memahami Teks-Teks Seni,” *Imaji: Jurnal Seni dan Pendidikan Seni* 4, no. 2 (2006).

⁵⁸ Anna Wierzbicka, “The semantics of grammar: a reply to Professor Palmer,” *Journal of linguistics* 27, no. 2 (1991): 495–98.

⁵⁹ Ahmed Ali Ibrahim Al-Lafie, “Al-Taṭawwur al-Dalālī wa al-Taṭawwur al-Ṣaūfī wa al-Dakhīl fī al-Lugah al-‘Arabiyah” (Magister Thesis, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2015).

kecenderungan konseptualnya; sementara, faktor sosiologis berupa dinamika budaya terkait dengan kebutuhan komunikasi yang memudahkan interaksi dengan membangun konsensus-konsensus terminologis makna kata-kata.⁶⁰

Terdapat faktor lain yang tergolong linguistik yang berpengaruh kuat dalam dinamika makna-makna teks, yaitu faktor perpindahan atau pergeseran makna-makna (الانتقال الدلالي), baik dalam pola penyempitan makna (التخصيص الدلالي) seperti pen-*takhṣīṣ*-an kata *hajji* dari makna umum (الزيارة) menuju suatu bentuk ibadah Islam (المناسك), ataupun pemindahan dan peluasannya sebagaimana berlaku dalam retorika seperti pola majaz, tasybih, kinayah, dan isti'arah. Sebagai contoh yaitu pergeseran makna kata الشنب yang berarti putihnya gigi menjadi الشارب yang berarti kumis.

Berkaitan dengan itu, Al-Qur'an sendiri mempunyai semangat dalam pengembangan makna-makna Bahasa Arab, misanya, kata بأس yang pada awalnya menunjuk makna perang 'الحرب', namun pada perkembangan selanjutnya, Al-Qur'an menggunakannya dengan makna 'kondisi kehidupan yang berat-susah' (كل شدة). Sementara itu, dalam konteks komunikasi modern, lafaz بأس yang dirangkai dalam frase 'لا بأس عليك' berarti

⁶⁰ Donald Davidson, "Truth and meaning," dalam *Philosophy, Language, and Artificial Intelligence* (Springer, 1967), 93–111.

takut (الخوف) sehingga frase tersebut berarti ‘jangan takut’ (عدم الخوف). Dari realitas demikian dapat dimengerti bahwa Al-Qur’an dari sisi formal bersifat terbuka untuk pengembangan makna-maknanya, sementara, tampak rigid secara material-tekstural.⁶¹

G. Posisi Tafsir *Maqāsidīy* dalam Konteks Pengembangan Makna Teks Al-Qur’an

Sebagai telah disebut sebelumnya, bahwa teks-teks suci Al-Qur’an merupakan bungkus (*cover*) cita-cita Allah dengan segala instrumentasi aktualisasinya, maka sudah barang tentu kalau penggalian dan penemuan (tafsir/interpretasi) cita-cita tersebut menjadi pekerjaan yang serius, membutuhkan perspektif dan pendekatan yang jelas.⁶² Cita-cita Allah yang ingin diwujudkan tersebut praktis menjadi cita-cita Qur’ani (*Maqāsid Al-Qur’ān*) yang keberadaannya tersebar beraneka ragam di sela-sela teks suci Al-Qur’an, yaitu;

1. Ada yang berupa makna-makna/ide-ide yang ditunjukkan oleh sapaan ayat-ayat, baik secara eksplisit (منصوصة) maupun implisit (مفهومة).
2. Ada yang berupa ‘konsep ideal’ yang tercakup dalam tujuan umum (*goal*) berupa kemaslahatan umum yang disasar oleh hukum-hukum

⁶¹ Al-Ḥāj Qudaidah, “Al-Taṭawwur al-Dalālī, Asbābuhu wa Maẓāhiruhu,” *Revue Al Nass*, no. 12 (2012): 22–34. Diakses 2 November 2020. <http://www.univ-jijel.dz/revue/index.php/alnass/article/view/284/259>

⁶² Sheyla Nichlatus Sovia, “Interpretasi Kontekstual (Studi Pemikiran Hermeneutika Al-Qur’an Abdullah Saeed),” *Dialogia: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 13, no. 1 (2016): 51–64. Diakses 2 November 2020. DOI: <https://doi.org/10.21154/dialogia.v13i1.282>

dan aneka petunjuk Al-Qur'an, baik yang bersifat parsial (جزئية), spesial (خاصة) maupun holistik (عامة).⁶³

Jika dikategori, terdapat 2 level *Maqāṣid Al-Qur'ān*; yaitu (1) level petunjuk makna-makna yang dituju oleh Al-Qur'an sebagai sapaan-sapaan ayat. Level ini pada umumnya telah menjadi temuan para mufassirin dalam kitab-kitab tafsir mereka, dan memang menjadi tujuan mereka dalam praktik tafsir Al-Qur'an.⁶⁴ Makna-makna yang dituju Al-Qur'an sesuai sapaannya itu bertingkat-tingkat; *pertama*, ada yang ditegaskan oleh teks (منصوصة) sebagaimana realisasi ide 'rahmat li al-'ālamīn' (kemaslahatan hidup manusia) oleh ayat 'wa mā arsalnāka illā rahmah li al-'ālamīn' (Q.S.al-Anbiyā'(21): 107) yang menjelaskan cita-cita disampaikannya ajaran Islam. Dalam bidang hukum, misalnya, makna-makna tersebut berupa penjelasan sebab, alasan, tujuan hukum, dan seterusnya. Sebagai misal, haramnya perzinahan adalah bertujuan agar manusia lahir secara legal, agar tercipta pergaulan laki dan perempuan yang mulia dalam sebuah keluarga yang akhirnya

⁶³ Ali Muhammad As'ad, "Al-Tafsīr al-Maqāṣidī li al-Qur'ān al-Karīm," *Islamiyat al-ma'rifah* 23, no. 89 (2017): 41, <https://doi.org/DOI:10.35632/iokj.v23i89.467>. Dikases 2 November 2020. DOI: [10.35632/iokj.v23i89.467](https://doi.org/DOI:10.35632/iokj.v23i89.467)

⁶⁴ Ḥamdah Syārī' al-'Ajamī, Khālid Nabawī Sulaimān, dan Yūsuf Muḥammad 'Abduh al-'Awādī, "Al-Maqāṣid al-Qur'āniyah al-Tasyrī'iyah min Khilāl Taisīr al-Tafsīr li ibni Aṭṭafyisy Raḥimah Allah," *Majmaa Journal*, no. 29 (2019), <http://ojs.mediu.edu.my/index.php/majmaa/article/view/2303>. Diakses 2 November 2020. <http://ojs.mediu.edu.my/index.php/majmaa/article/view/2303>

membuahkan keturunan yang mulia. Sebagai misal lagi, diharamkannya mengumbar aurat (baik atas lelaki maupun perempuan) adalah agar hawa nafsu tidak bergelora secara liar yang akhirnya mengeruhkan suasana hati, dan kesucian hati adalah tujuan ilahi yang mulia bagi manusia;

Kedua, ada makna yang tidak ditegaskan dalam sapaan-sapaan (*khiṭāb*) teks, sehingga level ini membutuhkan ijtihad dengan menghadirkan konteks-konteks (مقامات) pembicaraan yang dapat menuntun pada penemuan *Maqāṣid al-Qur'ān*.⁶⁵ Sebagai contoh yaitu Q.S. al-An'ām/6: 119.

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ
إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لِّيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ ١١٩

“Mengapa kamu tidak mau memakan (binatang-binatang yang halal) yang disebut nama Allah ketika menyembelinya, padahal sesungguhnya Allah telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atasmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya. Dan sesungguhnya kebanyakan (dari manusia) benar benar hendak menyesatkan (orang lain) dengan hawa nafsu mereka tanpa pengetahuan. Sesungguhnya Tuhanmu, Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang melampaui batas”.

Konteks (kondisi) ayat tersebut adalah ‘*jidāl*’ (perdebatan) tentang hukum makanan-makanan yang baik (*ṭayyib*) dan yang halal. Bahwasannya, diantara kaum muslimin terdapat orang-orang yang kurang merasa enak memakan daging-dagingan seperti sapi, kambing, dan lain-

⁶⁵ Khulūq Ḍaif Allah Muḥammad Āgā, “Aṣar Šabāt Maqāṣid al-Syarī‘ah fī Tagyīr Bayāni Madlūl Khiṭāb al-Syārī‘,” *Al-Majjalah al-Urdunīyah fī al-Dirāsāt al-Islamiyah* 13, no. 1 (2017): 299–322. Diakses 2 November 2020. <https://repository.aabu.edu.jo/jspui/handle/123456789/1079>

lain, karena sikap zuhud, sehingga mengganggu kaum muslimin lain yang tidak seperti mereka. Atas dasar menolak keraguan mereka memakan makanan yang diharamkan seperti itulah teks ayat tersebut turun. Dengan demikian, ayat tersebut menyapa (menolak keraguan) mereka yang bersikap zuhud agar tidak ragu-ragu memakan makanan (daging-daging) yang mereka anggap diharamkan karena kehati-hatian (zuhud) mereka. Demikian itu menunjukkan pentingnya mengetahui konteks-konteks pembicaraan ayat, semisal, konteks historis, konteks sosial-budaya, konteks pembicaraan (مقام مقالي) atau *siyāq al-kalām*, konteks kondisi (مقام حالي), konteks nasehat (مقام وعظي و نصحي) dan seterusnya, sehingga diketahui dengan jelas arah sapaan (خطاب) ayat tersebut.⁶⁶

Atas dasar itu, dapat dinyatakan, bahwa interpretasi (*tafsīr*) Al-Qur'an tidak boleh hanya berkutat pada penjelasan semiotika kata-kata tunggal (معاني المفردات), serta uraian semantik makna-makna kalimat (gramatikal) saja, untuk kemudian diurai menjadi alinea-alinea panjang lebar, tetapi harus memperhatikan aspek-aspek keindahan sastra (بلاغة), indikator-indikator konteks, stilistika, dan runtutan (*siyāq*) pembicaraan kontekstual (مناسبة) Al-Qur'an yang dengan itu semua tujuan Al-Qur'an

⁶⁶ Tamām ‘Audah Al-‘Isāf, “Al-Hājāt al-Nafsiyyah ‘Inda ‘Ulama’ al-Nafs wa Ašaruhā fī Taqrīr al-Aḥkām al-Syar‘iyyah ‘Dirāsatan Taḥlīliyyatan Taṭbīqīyyatan,” *Al-Majjalah al-Urduniyyah fī al-Dirāsāt al-Islamiyyah* 11, no. 4 (2015): 467–96, <https://doi.org/DOI: 10.33985/1638-011-004-021>. Diakses 2 November 2020.DOI: [10.33985/1638-011-004-021](https://doi.org/DOI: 10.33985/1638-011-004-021)

dapat ditangkap secara utuh.⁶⁷ Upaya menemukan cita-cita tertinggi Allah (المثل الأعلى) berupa ideal-moral Al-Qur'an itu secara akademis dinamakan dengan *Tafsīr Maqāsidī*. Ini dapat dilakukan melalui intensi, ekstensi, dan telologi makna teks (ayat-ayat) Al-Qur'an.

Intensi makna teks adalah upaya melacak kedalaman makna teks agar diketahui segi-segi filosofi atau hakikat makna berupa cita-cita/ekspektasi teks yang ingin direalisasikan dalam realitas kehidupan empiris manusia (sebagai *living Qur'an*). Diketahui, bahwa pengungkapan makna intensial (disebut juga dengan: *maqṣad* atau *magza/goal* ayat) itu membutuhkan langkah-langkah memahami modus-modus representatif teks, sehingga pemahaman terhadap modus-modus tersebut menjadi media penghubung (*mediare*) untuk mengetahui cita-cita teks;⁶⁸ sementara, cita-cita teks merupakan konsep ideal yang dinamis dan kontekstual.⁶⁹ Sedangkan yang dimaksud dengan ekstensi makna adalah

⁶⁷ Aḥmad Muḥammad Al-Syarqāwī, “Al-Tajdīd fī Tafsīr al-Qur’ān Farīdatun Syar’iyatun wa Darūratun Ḥadāriyatun,” *Al-Majjalāh al-Urduniyah fī al-Dirāsāt al-Islamiyah* 12, no. 3 (2016): 387–411.

⁶⁸ Cita-cita teks (مقصد - مغزی) merupakan makna psikologis yang digali melalui pemahaman terhadap sifat-sifat diri *author* (representator) yang dalam hal ini adalah Allah Swt.. Makna intensi tersebut berkait erat dengan struktur teks dalam berbagai modusnya yang masih berada dalam wilayah kesastraan teks, dan upaya menggalinya membutuhkan pendekatan filosofis-hermeneutik untuk menemukan semangat teks tersebut.

⁶⁹ Makna kontekstual merupakan konsep dinamis terkait dengan latar luaran teks berupa situasi sosial-historis yang merepresentasi dalam tradisi dan budaya kehidupan yang melingkungi teks yang bersifat dinamis seiring dinamika zaman. Pengembangan makna kontekstual memerlukan pengaitan dinamis dengan potensi-potensi budaya kehidupan sebagaimana tergambar dalam tafsir-tafsir yang sudah dilakukan, sehingga diperlukan upaya kontekstualisasi

upaya perluasan dimensi horisontal sebuah konsep/makna agar dapat diketahui entitas-entitas empiris yang potensial masuk ke dalam cakupan makna teks.

Makna ekstensial teks dapat dipahami sebagai keluasan entitas-entitas yang potensial dapat dicakup oleh makna teks. Dengan demikian, makna ekstensial teks adalah realitas-realitas yang jelas tercakup, tergolong, dan terkategori sebagai kandungan makna teks.

Berdasarkan paparan di atas, maka dapat dinyatakan, bahwa, kalau intensi makna teks berarti melacak ideal-ideal pokok sebagai ide atau cita-cita yang ingin diwujudkan oleh teks berupa kualitas-kualitas tertentu; sedangkan ekstensi teks adalah upaya menampilkan (memproyeksikan) makna-makna teks dari berbagai potensi kandungan makna teks yang juga menjadi *goal* atau *purpose* yang ingin diwujudkan oleh teks.

Sebetulnya, antara cita-cita dan realitas modus-modus ayat tidak dapat dipisahkan, karena keduanya, pada tataran hakikat, adalah sama, yaitu merupakan ideal moral (sebagai *universal value*) yang disebut *maqāṣid al-Syāri'*. Tegasnya, intensi dan ekstensi makna adalah sebuah gambaran prosesus mengenai cita-cita agung Allah untuk membimbing manusia menuju jalan maslahat dalam kehidupan yang diistilahkan oleh Allah dengan *al-Maṣal al-A'lā* (ideal ilahi).

berlanjut dengan membangun pemahaman makna-makna teleologis. Proses demikian disebut sebagai ekstensi makna teks Qur'an.

Melalui sistem hukum (syariah) Islam, manusia dibawa kedalam kemaslahatan hidupnya, baik secara individual maupun komunal, serta agar terhindar dari bahaya. Kemaslahatan sebagaimana yang dimaksud oleh ibn ‘Āsyūr adalah mencakup akal manusia, amal-perbuatannya, serta lingkungan tempat mereka hidup (*ḥifẓ al-bī‘ah*). Ibn ‘Āsyūr mendefinisikan *al-maṣlahah* sebagai sifat bagi sebuah pekerjaan yang menghasilkan kebaikan atau kemanfaatan secara umum⁷⁰ dan terus menerus⁷¹ baik bagi sekelompok manusia, keluarga, atau individu-individunya.

Cita-cita agama yang berupa kemaslahatan, baik bagi individu, keluarga, dan masyarakat adalah telos atau tujuan akhir yang ingin diwujudkan oleh Allah melalui pengundangan hukum-hukum agama. Atas dasar itu, perundangan hukum, penetapan nilai-nilai, dan penyampaian pesan agama untuk mewujudkan kehidupan unggul manusia mengenal proses penjenjangan mulai dari hukum tekstual-denotatif menuju perluasan kontekstual-konotatif dan intensional-teleologis agar dapat mewujudkan kondisi ideal, sebagai kemaslahatan manusia, yang merupakan telos atau cita-cita agama Islam.

Dari paparan di atas, dapat dimengerti, bahwa makna-makna itu bersifat abadi-hakiki, karena berdimensi ilahi Yang Mutlak. Sedangkan teks—sebagai wahana pengusungnya atau representator makna-makna—adalah bersifat tentatif dan temporal, namun berfungsi sebagai simbol (baca: *ayat/signifier*), sehingga dengan demikian, teks itu sangat berkait

⁷⁰ Menunjuk kemaslahatan yang unggul pada umumnya kondisi.

⁷¹ Menunjuk kemaslahatan yang murni dan yang berlaku secara umum.

dan melekat dengan, paling tidak, dua sisi makna, yaitu makna harfiah-tekstual (literal-denotatif) dan makna ideal-ekspektatif yang bertumpu pada konteks-konteksnya, lalu keseluruhan makna tersebut mengarah pada muara *maqāsid* atau hikmah (telos), yaitu *maṣāliḥ al-nās*.

Disamping itu juga, makna tekstual bersifat *mediare* (sebagai modus awal), sedangkan makna ideal-ekspektatif bersifat dinamis sebagai cita-cita ilahiah yang tak terbatas yang meluas serta mendalam menuju telos (kebaikan tertinggi). Oleh karena makna intensional itu bersifat ekspektatif, maka dalam proses interpretasi/tafsir Al-Qur'an dapat dipahami sebagai makna teleologis (*magza-maqṣad*) yang sebenarnya berjenjang terus dan dinamis menuju kebaikan tertinggi, sebagai cita-cita Allah/*al-Syāri'* (وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى) bagi kehidupan umat manusia. Kebaikan tertinggi tersebut secara populer disebut 'hikmah'.

Dalam Al-Qur'an, Allah menegaskan keinginan-Nya untuk memberikan hikmah kepada umat manusia yang beriman, berilmu, dan beramal salih yaitu memperoleh kebaikan dan kemaslahatan hidup dunia dan akhirat. Atas dasar itu, perspektif teleologis tafsir ayat-ayat Al-Qur'an adalah upaya menganalisis makna-makna teks Al-Qur'an menuju pencapaian telos atau hikmahnya, kebaikan/kemaslahatan manusia.

Cita-cita Allah yang tertinggi yang berupa kemaslahatan hamba (مَصَالِحُ الْعِبَاد) yang diusung oleh Al-Qur'an sebagai pesan yang disampaikan dalam bermacam-macam bentuk petunjuk hukum Al-Qur'an itu

bertebaran dalam teks, ayat dan surat-surat, Al-Qur'an.⁷² Cita-cita Allah tersebut mencakup 2 kategori; pertama, bersifat parsial (جزئية) sebagai yang ditunjuk oleh poin-poin hukum Al-Qur'an. Ini diperoleh dengan merujuk (penjelasan) alasan-alasan (hukum) teks ayat, baik terkait dengan akidah, muamalah, dan lain-lain; kedua, bersifat holistik (كلية) baik yang eksplisit seperti tujuan 'kerahmatan/kemaslahatan umum' yang secara tegas (منصوص) terdapat dalam Q.S. al-Anbiyā'/21:107 seperti di atas, tujuan petunjuk (هداية), keadilan (عدالة), kemudahan perkara (يسر و تيسير), kelapangan hidup (رفع الحرج), dan lain-lain yang ditegaskan oleh banyak sekali teks-teks Al-Qur'an, maupun yang implisit yang diperoleh melalui penyimpulan (induktif) para mufasssir (peneliti) dari berbagai poin parsial ide-ide ayat dan surat Al-Qur'an sampai menjadi prinsip umum syariah sebagaimana ditemukannya kaidah-kaidah hukum (قواعد الاحكام) dan prinsip syariah (كليات الشريعة) oleh ulama usul fikih.⁷³

Itulah Al-Qur'an, sebagai kitab suci, yang mengusung rencana agung Allah (مقصد الله الاعظم) yang penuh mukjizat dari sisi zahir (tekstur) maupun batinnya (روح القرآن) dan karena perannya sebagai pengusung cita-cita kemaslahatan hamba itulah maka Al-Qur'an menjadi petunjuk yang

⁷² al-Zuhailī, *al-Wājiz fī Uṣūl al-Fiqh*, 217.

⁷³ Aḥmad Muḥammad 'Azab Mūsā, "Al-Azyā' baina al-Żawābiṭ wa al-Maqāṣid fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah," *Ḥauliyah Kulliyah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa al-'Arabiyah li al-Banāt billskandariyyah* 34, no. 3 (2018): 162–204. Dikases 2 November 2020. DOI:BFDA.2018.28600/10.21608

sempurna.⁷⁴ Al-Qur'an menampilkan sepadat mungkin lafaz-lafaz untuk melahirkan sebanyak mungkin makna-makna. Tidak ada satu kata pun dalam Al-Qur'an melainkan ia menjadi 'kata kunci' makna-makna yang agung (dapat didefinisikan panjang lebar yang berisi ilmu/kebenaran); tidak satu pun huruf dalam Al-Qur'an yang tidak membawa makna. Dengan demikian, tidak heran kalau Al-Qur'an menyimpan kekayaan konseptual (الثروة المعنوية) yang sangat potensial untuk digali menjadi ilmu-ilmu yang bermanfaat bagi kehidupan, tidak saja berkaitan dengan pengetahuan eskatologi, tetapi juga ilmu-ilmu empirik (العلوم الطبيعية الدنيوية).⁷⁵ Dari sisi diksi, kata-kata yang dipergunakan Al-Qur'an sangat selektif dan bermutu tinggi sehingga menghasilkan proposisi yang terbuka untuk penyimpulan-penyimpulan baru bagi para pengkajinya sehingga dapat dikaji oleh orang dahulu, sekarang, dan akan datang.⁷⁶

⁷⁴ Mukhnafir Badr al-Dīn dan bin Nāṣir Murād, "Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah al-Mursalah Dirāsatan Ta'ṣīlīyatan Uṣūlīyatan" (PhD Thesis, Jāmi'ah Muḥammad Baudīyaf bilMasīlah Kulīyah al-'Ulūm al-Insānīyah wa al-Ijtimā'iyah, 2019), <http://dspace.univ-msila.dz:8080/xmlui/handle/123456789/16863>.

⁷⁵ Ṣalāḥ Aḥmad al-Nāqah dan Niḍāl Rasmī al-'Āmūdī, "Aṣar Isrā' Muḥtawā Minhāj al-'Ulūm bi Maḍāmīn al-I'jāz al-'Ilmī fī al-Qur'ān al-Karīm fī Tanmīyah Mahārāt al-Taḥkīm al-'Ilmī wa al-Mabādi' al-'Ilmīyah Ladai Ṭulāb al-Ṣaf al-Sābi' al-Asāsī biGazzah," *Majallah al-Jāmi'ah al-Islāmiyah Lildirāsāt al-Tarbawīyah wa al-Nafsiyah* 23, no. 3 (2016), <https://journals.iugaza.edu.ps/index.php/IUGJEPS/article/view/445>. Diakses 2 November 2020.
<https://journals.iugaza.edu.ps/index.php/IUGJEPS/article/view/445>

⁷⁶ Muhammad Yasir, "Al-Qawā'id wa al-Ḍawābiṭ Litafsīr al-Kalimāt al-Qur'ānīyah," *TAFAKKUR: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsīr* 1, no. 1 (2020): 80–106.

Sebagai kitab suci yang komunikatif-kontekstual untuk kehidupan manusia, maka turunnya Al-Qur'an pun sangat spesifik, yaitu bertahap, dalam rentang sekitar 23 tahun, yang berbeda dengan kitab-kitab terdahulu. Terkait itu, Darraz memaparkan, 'Al-Qur'an turun kepada Nabi Muhammad saw. berpisah-pisah, pada awalnya. Namun, pada akhirnya, tersusun kembali secara sistemik/runtut. Setiap bagian teks yang turun memiliki kode-kode nomor sendiri-sendiri, sehingga mudah diketahui tataletak masing-masing, dan setelah periode turunnya berakhir, maka teks-teks yang berserakan itu dihimpun kembali dengan cepat dan mudah, sebagai bangunan Al-Qur'an yang indah, layaknya peristiwa anak-anak kecil memasang *puzzle* mereka untuk disusun kembali dengan apik. Proses penghimpunan dan sistematisasi Al-Qur'an dilakukan Nabi pada periode akhir hidup Beliau dengan membacanya secara utuh di hadapan Jibril As. sebagaimana disaksikan oleh Zaid bin Tsabit Ra.

Ulama klasik, seperti Abū Ḥāmid al-Ghazālī, 'Izzu al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, dan Abū Ishāq al-Syatībī telah bersemangat mengungkap makna-makna Al-Qur'an untuk menemukan *maqāṣid*-nya, membangun ilmu-ilmu, dan prinsip-prinsip pengetahuan, khususnya syariah dan hukum/fikih seperti konsep *al-darūriyyūt*, *al-ḥājjiyyat*, dan *al-taḥsīniyyāt*. Capaian mereka sangat memukau dan mampu menjadi tonggak emas (*milestone*) bagi kejayaan ilmu keislaman kala itu hingga sekarang. Dari keberhasilan mereka melakukan interpretasi Al-Qur'an maka dapat dipesankan kepada para pengkaji Al-Qur'an, bahwa untuk dapat menggali makna-makna Al-Qur'an diperlukan alat bantu meliputi; memahami konteks-konteks ayat agar diketahui fungsi dan kerangka turun ayat; memahami *asbāb al-nuzūl* untuk memahami latar belakang atau faktor

penyebab turunnya ayat; memahami tradisi Arab yang bersentuhan dengan turunnya Al-Qur'an agar diketahui terminologi yang berkembang terkait dengan kehidupan dan kebahasaan; memperhatikan pertalian antara Al-Qur'an dan penjelasnya, yaitu al-Sunnah. Sementara itu, ulama Modern yang serius dalam mengkaji *maqāṣid Al-Qur'ān*, diantaranya, adalah Muhammad Abduh, Rasyid Rida, Muhammad Ṭāhir bin 'Āsyūr, Yusuf al-Qardawi. Muhammad Ṭāhir bin 'Āsyūr menemukan 8 poin tentang *maqāṣid al-Qur'ān*.⁷⁷

Dari uraian di atas dapat dimaklumi, bahwa *maqāṣid al-Qur'ān* ataupun *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan sistem cita-cita ilahi berupa makna yang merujuk pada kemaslahatan hamba yang direpresentasikan melalui teks suci Al-Qur'an dalam berbagai ayat dan surat. Ayat-ayat dan surat-surat tersebut mempresentasikan ketentuan-ketentuan norma, nilai-nilai, dan unit-unit hukum sebagai instrumen yang disampaikan kepada manusia untuk lebih lanjut membawa mereka menemukan hikmah-hikmah filosofis (الحكمة البالغة) di balik itu. Hikmah tersebut merupakan *maqāṣid Al-Qur'ān* yang dicita-citakan oleh Allah untuk kebaikan hidup hamba-Nya di dunia dan akhirat.

Dalam konteks demikian, tafsir *Maqāṣidīy* tidak sekedar mengelaborasi teks-teks Al-Qur'an melalui analisis gramatikal-sintaksis saja untuk menemukan konsep atau nilai-nilai hukum, apalagi sampai berdebat soal format hukum (halal-haram, sah-batal), tetapi lebih jauh

⁷⁷ Penjelasan lebih rinci tentang *maqāṣid al-Qur'ān* akan dibahas di bab 3.

lagi, yaitu memahami konteks-konteks ayat agar diketahui fungsi dan kerangka turun ayat; memahami *asbāb al-nuzūl* untuk memahami latar belakang atau faktor penyebab turunnya ayat; memahami tradisi masyarakat Arab yang bersentuhan dengan turunnya Al-Qur'an agar diketahui terminologi yang berkembang terkait dengan kehidupan; memperhatikan pertalian antara Al-Qur'an dan penjelasnya, yaitu al-sunnah agar dapat ditemukan ideal-moral yang menjadi hikmah dan cita-cita tertinggi dari unit-unit hukum Al-Qur'an.

BAB III

MUḤAMMAD AL-ṬĀHIR IBN ‘ĀSYŪR DAN KIPRAHNYA DALAM FORMULASI ‘ILM AL-MAQĀṢID AL-SYARĪ’AH

A. Riwayat Hidup Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr

1. Latar Belakang Keluarga

Nama lengkapnya adalah Muḥammad al-Ṭāhir (Ṭāhir II) bin Muḥammad bin Muḥammad al-Ṭāhir (Ṭāhir I) bin Muḥammad bin Muḥammad Syazilī bin ‘Abd al-Qādir bin Muḥammad bin ‘Āsyūr.¹ Dia seorang intelektual muslim kelahiran Tunisia, tepatnya di daerah al-Mursī, wilayah yang cantik di bagian pinggiran selatan ibukota Tunisia. Ia lahir pada bulan Jumadil awal tahun 1296 H./ Desember 1879 M. dari seorang perempuan yang bernama Fatimah dari kalangan keluarga pecinta ilmu. Konon, ia

¹Syamsun al-Palimbani, “Biografi Penulis Tahrir wa Tanwir,” *Lembaga Kajian Turats* (blog), 9 Desember 2014, 1, <http://D:/Materi%20biografi%20Ibn%20Asyur/BIOGRAFI%20PENULIS%20TAHRIR%20WA%20TANWIR%20C2%AB%20Lembaga%20Kajian%20Turats.htm>.

dilahirkan di rumah kakeknya dari pihak ibu, yaitu Ṣadr al-A‘ẓam Muḥammad al-‘Azīz Bu‘tur.²

Di lingkungan keluarga itulah ia tumbuh, dan di atas kesantunan keluarga itulah dia menjadi remaja, dia tumbuh remaja di atas pangkuan orang tua yang mencita-citakannya menjadi semisal kakeknya, baik dari pihak ayah maupun ibunya, dalam keilmuan, kecerdasan, dan kegeniusannya. Kakeknya yang menjadi seorang menteri berharap supaya ia menjadi penerus di bidang ilmu, pemerintahan, dan jabatan. Ibn ‘Āsyūr diberi karunia Allah lima orang anak yang terdiri atas tiga orang anak laki-laki dan dua orang anak perempuan dari pernikahannya dengan seorang perempuan yang bernama Fatimah binti Muhammad bin Muṣṭafa Muḥsin.³

Asal mula keluarga besar ibn ‘Āsyūr itu merujuk kepada sosok Muḥammad bin ‘Āsyūr yang lahir di kota Sale di Maroko jauh (1030 H./1621 M - 1110 H/1701 M.). Nenek moyangnya berasal dari Spanyol (Andalusia). Dikarenakan adanya penindasan terhadap pemeluk Islam dan kristenisasi yang terjadi pada akhir kekuasaan Islam di Andalusia, maka keluarganya bermigrasi ke Maroko.⁴

²Isma‘īl al-Ḥasanīy, *Naẓariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr* (Virginia USA: al-Ma’had al-‘Ālami lilfikri al-Islāmiy, 1995), 80. Lihat juga Syamsun al-Palimbani, “Biografi Penulis Tahrir wa Tanwir,” *Lembaga Kajian Turats*, 12 September 2014.

³ al-Palimbani, “Biografi Penulis Tahrir wa Tanwir,” 1.

⁴ Basheer M. Nafi, “Tahir ibn ‘Ashur: The Career And Thought of A

Muḥammad bin ‘Āsyūr (kakek jauh ibn ‘Āsyūr) menetap di Tunis pada tahun 1060 H./1650 M. setelah kembali dari perjalanan ibadah Haji. Ia merupakan tokoh sufi dari Tarekat Syaḏīliya.⁵ Kontribusi keluarga ini terhadap kehidupan beragama di Tunisia terus dilanjutkan oleh tiga bersaudara dari generasi kelima, yaitu Ahmad (w.1255 H/1839 M), Muhammad -yang dikenal juga sebagai Hamada- (W. 1265 H/1849 M), dan Muhammad Ṭāhir (w. 1284 H./1868 M).

Muhammad al-Ṭāhir -kakek dari Muhammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr- merupakan seorang ahli nahwu dan ahli fikih. Pendapatnya selalu menjadi rujukan masyarakat pada waktu itu. Pada tahun 1269 H. /1851 M., kakek ibn ‘Āsyūr tersebut menjabat sebagai ketua *qāḏi* di Tunisia. Bahkan pada tahun 1278 H./1860 M.,⁶ ia dipercaya menjadi Mufti di negaranya. Selain itu, ia juga pernah mengemban tugas-tugas penting lainnya, seperti pengajar,

Contemporary Reformist ‘Alim,” Oktober 2007, 2, <http://abdullahhasan.net/?=130>. Lihat juga Balqāsim al-Gālīy, *Syaikh al-Jāmi’ al-A’ẓam Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr: Ḥayātuhu waĀṣāruhu*, I (Beirūt: Dār Ibn Hazm, 1996), 35.

⁵ Nafi, “Tahir ibn ‘Ashur: The Career, 2.

⁶ Dalam Nafi, “Tahir ibn ‘Ashur: The Career, 2 disebutkan tahun 1861 M.

pengawas lembaga wakaf Khairiyyah dan inspektur *bait al-Māl* serta menjadi anggota majelis syura.⁷

Aktifitas dan pikiran beliau memberi pengaruh yang besar kepada murid-muridnya. Di antara muridnya yang terkenal adalah al-Syaikh Muḥammad al-‘Azīz Bu‘tūr, al-Syaikh Yūsuf Ja‘īt, al-Syaikh Aḥmad bin Khūjah, al-Syaikh Muḥammad al-Najār, al-Syaikh Muḥammad Bairam, al-Syeikh Sālim Būhajib. Mereka itu berhasil memiliki kedudukan ketika menjadi tokoh pengajar di al-Zaitunah sebagai ulama dan pemimpin reformasi. Dan kepada merekalah ibn ‘Āsyūr berguru, sehingga hubungan mereka itu sangat kokoh.⁸

Adapun silsilah dari keluarga ibunya, maka diceritakan, bahwa kakeknya yang bernama al-Syaikh Muḥammad al-‘Azīz Bu‘tūr (1240-1325 H./1825-1907M.) itu jika ditelusuri maka silsilahnya sampai pada khalifah ketiga, Usman bin Affan. Ia banyak berguru kepada ulama-ulama besar, di antaranya kepada Muḥammad al-Ṭāhir bin ‘Āsyūr, kakek Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr dari pihak ayah. Hubungan guru dan murid itu semakin kuat lantaran adanya hubungan perjodohan (ikatan pernikahan) antara putra pertama dari Sang Guru dengan putri kedua dari

⁷ Balqāsim al-Gālīy, *Syaikh al-Jāmi’ al-A’zam Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr: Hayātuḥu waĀsāruḥu*, I (Beirūt: Dār Ibn Hazm, 1996), 35.

⁸ al-Gālīy, *Syaikh al-Jāmi’ al-A’zam*, 36.

Syaikh Bu'tūr (murid), yang tak lain dan tak bukan keduanya adalah orang tua Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr.⁹

Kakek dari jalur ibu tersebut memiliki pemikiran yang independen dan berkarakter kritis, serta berjiwa reformis. Pada waktu pemerintahan Bey III, al-Syaikh Muḥammad al-'Azīz Bu'tūr menjabat menteri pertama. Ia juga menjadi seorang perdana menteri koperasi pada tahun 1307 H./ 1890 M.. Sifat kritis, pejuang reformasi itulah yang menurun pada cucunya secara nyata, dan bahkan menjadi berkembang atas arahan sang kakek.¹⁰

2. Latar Belakang Pendidikan

Pendidikan dasar Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr dilaluinya sebagaimana anak seusianya. Pada usia enam tahun, ia mulai belajar baca-tulis, pendidikan dasar bahasa Arab, dan menghafal Al-Qur'an kepada syekh Muhammad al-Khiyari di Masjid Sidi Abi Hadid dekat rumahnya. Ia juga banyak belajar ilmu-ilmu dasar agama yang lain yang digunakan sebagai persiapannya untuk belajar di Universitas al-Zaitunah, seperti; menghafal *Matan ibn 'Āsyir*, menghafal materi gramatikal bahasa Arab *Matan al-Ajrumiyyah*, dan lain-lainnya.¹¹ Dalam usia yang

⁹ al-Gālīy, *Syaikh al-Jāmi' al-A'ẓam*, 36.

¹⁰ Nafi, "Tahir ibn 'Ashur: The Career And Thought of A Contemporary Reformist 'Alim," 2 dan 5.

¹¹ al-Gālīy, *Syaikh al-Jāmi' al-A'ẓam*, 37.

relatif masih kecil tersebut, karena kecerdasannya, ia diberi kesempatan oleh kakeknya untuk belajar bahasa Perancis. Sebuah kesempatan yang tidak dimiliki oleh anak-anak yang seusianya.¹² Pada usia 14 tahun, tepatnya tahun 1310 H./1893 M., ia melanjutkan pendidikannya di Jami' al-Zaitunah.¹³ Di sana, ia belajar berbagai disiplin ilmu, seperti; Nahwu, *Balāghah*, Gramatikal Arab, *Manṭiq*, Ilmu Kalam, Fikih, *Farā'id*, Usul Fikih, Hadis, *Sīrah Nabawi*, dan Sejarah. Ia juga mendalami bahasa Perancis,¹⁴ bahasa resmi yang digunakan pemerintah kolonial Perancis di Tunisia ketika itu. Beliau lulus dan mendapat *syahādah/ijazah al-Taṭwī'*, tepatnya pada bulan Rabī' al-Awwal tahun 1317 H./ Juli 1899 M..¹⁵

Sebagai pecinta ilmu, ibn 'Āsyūr menimbah ilmu kepada banyak guru besar, seperti al-Ḥabīb bin al-Khūjah, Muḥammad al-Nakhli (1277 H-1342 H./1860-1924 M.), Muhammad Ṣāliḥ al-Syarīf (1286 H.-1338 H./1869-1920 M.), Muhammad al-

¹² Basheer M. Nafi, "Tahir ibn 'Ashur: The Career And Thought of A Contemporary Reformist 'Alim," Oktober 2007, 5, <http://abdullahhasan.net/?=130>. Lihat juga al-Ḥasanīy, *Nazariyyat al-Maqāsid 'inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr*, 80.

¹³ Sebuah masjid yang dijadikan pusat pembelajaran agama oleh cendekiawan Muslim Tunisia masa itu dan menjadi institusi pendidikan tinggi Islam tertua di wilayah Maghribi yang sudah eksis sejak abad 8 M.

¹⁴ Muḥammad bin Ibrāhīm al-Ḥamad, *Madkhal liṭafṣīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr liibn 'Āsyūr* (Riyāḍ: Dār Ibn Khuzaimah, 2007), 13.

¹⁵ al-Ḥasanīy, *Nazariyyat al-Maqāsid 'inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr*, 81. Lihat juga al-Gālīy, *Syaikh al-Jāmi' al-A'ẓam*, 39.

‘Arabīy al-Dar’ī, Aḥmad Jamāluddīn, Muḥammad al-Ṭāhir Ja’far, Aḥmad bin Wunās al-Maḥmūd, dan lain-lain. Namun, secara spesifik, ada empat guru besar yang banyak memberi pengaruh terhadap pola pikirnya dan sekaligus informasi tentang mata rantai (sanad) keilmuan yang beliau terima. Keempat guru tersebut adalah sebagai berikut.

- 1) Kakek dari ibunya, al-Syaikh Muḥammad al-‘Azīz Bu’tūr lahir pada tahun 1240 H/1825 M, merupakan seorang Menteri besar Tunis.¹⁶ Ia meninggal pada tahun 1325 H./ 1907 M. Dia memberikan ijazah kepada ibn ‘Āsyūr pada bulan Jumadil Ūlā tahun 1321 H./1903 M. Kakeknya ini memberi pengaruh besar terhadapnya baik dalam perilaku dan pola pikir di bidang syariah.
- 2) Al-Syaikh al-Islām Maḥmūd bin al-Khūjah (1250-1329 H./1854-1911M.), pemimpin besar majelis syura yang bermazhab Hanafi di Tunis. Dia memberikan ijazah kepada ibn ‘Āsyūr pada bulan Jumadil Ūlā tahun 1326 H./1908 M..
- 3) Al-Syaikh Sālim Būḥājib, seorang pemimpin besar ahli syura yang bermadzhab Maliki di Tunis, yang lahir pada tahun 1244 H./1829 M. dan meninggal pada tahun 1342 H./1923 M. Dia mengabdikan diri sebagai tenaga pengajar di Zaitunah selama tiga puluh tahun. Ia dikenal dekat dengan tokoh reformis

¹⁶ Pada tahun 1890, ia menjadi Menteri Koperasi. Nafi, “Tahir ibn ‘Ashur: The Career And Thought of A Contemporary Reformist ‘Alim,” 5.

Muhammad Abduh. Beliau merupakan sosok yang berjasa pada Khairuddin Pasha yang membantu dalam menyusun kitab *Aqwām al-Masālik fī Ma'rifah al-Aḥwāl al-Mamālik* yang berisi ide pembaharuan Tunisia. Pada bulan Ramadan tahun 1323 H./1905 M. ibn 'Āsyūr mendapatkan ijazah dari syaikh Sālim Būḥājib.

- 4) Al-Syaikh Umar bin Aḥmad (1237-1329 H./1821-1911 M.), mufti mazhab Maliki yang terkenal dengan julukan ibn al-Syaikh. Dia adalah dosen sekaligus modernis Universitas al-Zaitunah yang cerdas. Pada waktu Muhammad Abduh melakukan kunjungan pertama ke Tunis tahun 1321 H. /1903 M., al-Syaikh, menyelenggarakan pengajian yang Muhammad Abduh turut hadir dalam pengajian tersebut dan beliau memberikan apresiasi yang tinggi atas kecerdasannya. Dia meninggal mendekati usia 90 tahun (w.1329 H./1911 M.). Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr menerima ijazah darinya pada bulan Rabi' al-Awwal tahun 1325 H./1907 M..¹⁷

Berdasar penjelasan di atas diketahui bahwa guru-guru Ibn 'Āsyūr seluruhnya bermazhab Maliki kecuali Syaikh al-Islam Maḥmūd bin al-Khūjah yang bermazhab Hanafi. Adapun di antara murid-murid ibn 'Āsyūr yang menonjol, yaitu:

¹⁷ al-Ḥasanīy, *Naẓariyyat al-Maqāṣid 'inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr*, 81–86.

1. Al-Fāḍil ibn ‘Āsyūr, putra ibn ‘Āsyūr, yang menjadi salah satu ulama modern di Tunis, wafat tahun 1390 H./ 1970 M.
2. ‘Abd al-Malik ibn ‘Āsyūr, putra kedua ibn ‘Āsyūr, yang menjadi pegawai tinggi. Ia memiliki kajian dan kritik ilmiah yang dipublikasikan dalam majalah, seperti al-Hidayah.
3. Muhammad al-Ḥabīb ibn al-khūjah, dekan fakultas di Zaitun, dan juga menjadi mufti pemerintah Tunis,
4. Abd al-Ḥamīd ibn Bādīs, pemimpin perkumpulan ulama muslim Jazair, wafat tahun 1359 H./1940 M..
5. Zain al-‘Ābidīn bin Ḥusain wafat tahun 1377 H./1957 M..
6. Muhammad al-Khiyārī, dan lai-lain.¹⁸

B. Situasi dan Kondisi yang Melingkungi Kehidupan Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr

1. Setting Sosial-Politik

Berdasar pada tahun kelahiran dan kewafatannya (1296-1393 H./1879-1973 M.),¹⁹ maka dapat diketahui bahwa, Ibn

¹⁸ Safisaifi Abd al-Rahim, *Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm ‘inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr fī Taḥṣīrihi –Dirāsatan Nazariyatan ma’a Namāzija Taṭbīqiyatin* (Tilmasan: al-sunnah al-Jami’iyah, 2016), 18.

¹⁹ Ada perbedaan usia ibn ‘Āsyūr jika dihitung berdasarkan tahun Hijriah dengan tahun Masehi. Menurut hitungan tahun Hijriah, maka usia ibn ‘Āsyūr adalah 97 tahun, namun jika dihitung berdasarkan tahun masehi, maka diketahui bahwa usia ibn ‘Āsyūr adalah 94. Berdasarkan keterangan

‘Āsyūr hidup dalam dua periode yang berbeda. Pertama, era penjajahan Perancis atas Tunisia (1298 H.-1375 H./1881-1956 M.). Kedua, masa kemerdekaan yang dicapai oleh rakyat Tunisia yang terjadi pada tahun 1375 H./1956 M. sampai ia wafat pada tahun 1393 H./1973 M..²⁰

Periode pertama ditandai dengan berbagai perubahan besar yang ada di negara-negara Islam, di antaranya adalah lemahnya otoritas kekhalifahan Usmani/*Ottoman* atas negara-negara kekuasaannya. Kondisi demikian itu memberi peluang kepada negara imperialis Eropa untuk memperluas wilayah kekuasaannya dengan melakukan penjajahan atas negara-negara Islam di Timur Tengah, termasuk Negara Tunisia. Kondisi tersebut memberi pengaruh besar kepada masyarakat Islam untuk bangkit melawan penjajahan. Di antara gerakan-gerakan perlawanan terhadap penjajah yang dialami ibn ‘Āsyūr adalah:

- 1) Gerakan reformasi wilayah Timur yang disebarkan melalui terbitan pertama majalah *al-‘Urwah al-Wuṣqā* yang terhubung dengan gerakan sejenis di Moroko Barat. Majalah *al-‘Urwah al-Wuṣqā* yang digagas oleh Jamaluddin al-Afgani pada saat itu

murid ibn ‘Āsyūr, al-Syaikh Muḥammad bin al-Khūjah, bahwa usia sang Guru adalah 94. Disamping itu, ada juga yang menyebutkan bahwa ibn ‘Āsyūr meninggal pada hari Ahad bulan Rajab tahun 1394 H. -bukan 1393 H.- bertepatan dengan 12 Agustus 1973 M. Jika beliau wafat tahun 1394 H., maka usia beliau mencapai 98 tahun. al-Ḥamad, *Madkhal liṭafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr liibn ‘Āsyūr*, 28–29.

²⁰ al-Ḥasanīy, *Nazariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr*, 75–76.

dinilai oleh para tokoh dan pejuang sebagai pelita dalam kegelapan. Selain itu, juga pengaruh dari kunjungan Muhammad Abduh ke Tunis yang dilakukan sebanyak dua kali, yaitu: pertama, pada tahun 1301 H./1884 M. merupakan kunjungan yang dimaksudkan untuk meningkatkan dukungan keuangan untuk *al-‘Urwah al-Wuṣqā*; kedua, pada tahun 1321 H./1903 M.. Kunjungan itu memberi pengaruh yang kuat kepada rakyat Tunisia untuk melawan penjajah. Pada kunjungan kedua itu Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr bertemu dengannya sehingga beliau mengangkatnya sebagai Syaikh Sang Guru pemimpin. Saat itu Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr telah menyampaikan orasi di depannya dengan ucapan sebagai berikut:

“Wahai Sang Guru sesungguhnya prinsip-prinsip unggul yang engkau sampaikan berkontribusi sebagai pendorong progresifitas. Engkau benar-benar telah mengarahkan diriku menuju hadapan Engkau yang penuh dengan kecerahan dengan penuh rasa mencintai atas keluhuran Engkau. Maka tidak heran Sang Guru sebagai sosok yang telah melahirkan rasa bersatu yang melekat ketika pertemuan Engkau yang pertama, maka sesungguhnya seandainya kami tidak bertemu dirinya sebelum ini maka kami benar-benar telah bertemu dengan ketenaran nama dan keistimewaan kepribadiannya...”²¹

²¹ al-Ḥasanīy, *Naẓariyyat al-Maqāṣid*, 76–77.

- 2) Gerakan pemikiran Khairudin al-Tūnisī²² (1238-1307 H./1822-1889 M.), khususnya yang tertuang dalam kitabnya *Aqwām al-Masālik fī Ma'rifati Ahwāl al-Mamālik*.²³ Dalam buku tersebut, Khairuddin menjelaskan tujuan disusunnya buku itu.²⁴ Ada beberapa usaha yang dilakukan oleh Khairudin al-Tūnisī untuk melakukan reformasi, yaitu: reformasi pemikiran melalui

²² Reformis terkenal abad kesembilan belas Tunisia yang merupakan presiden pertama Dewan Tinggi. Pada tahun 1279 H/1862 M. ia mengundurkan diri dari kehidupan publik dan melakukan perjalanan antara Tunisia, Eropa, dan Istanbul.

²³ Kitab *Aqwām al-Masālik* itu diterbitkan pada tahun 1284 H./1867 M. Kitab itu ditulis di tengah-tengah perjalanannya antara Tunisia, Eropa, dan Istanbul yang berlangsung selama tujuh tahun. Isi dari kitab itu didominasi perdebatan politik dan intelektual Tunisia selama lebih dari satu abad, dan melakukan pembedaan peran antara kalangan politik (elit penguasa) dan intelektual Tunisia, termasuk ulama. Beliau juga menyajikan tentang negarawan Muslim dan tokoh-tokoh berpengaruh yang merespon terhadap kemerosotan dan krisis yang mereka hadapi dalam kaitan hubungan mereka dengan kekuatan Eropa. Ide-ide yang ada di buku tersebut diterapkan oleh penulis dari tahun 1873-1877 ketika beliau menduduki jabatan Perdana Menteri menggantikan Khazandar. Lihat Nafi, "Tahir ibn 'Ashur: The Career And Thought of A Contemporary Reformist 'Alim," 3.

²⁴ Yaitu, a) untuk mendorong negarawan muslim memberikan suasana kondusif demi tercapainya kesejahteraan masyarakat Islam dan perkembangan peradaban dengan memberikan kesempatan belajar ilmu pengetahuan seluas-luasnya bagi umat Islam; b) untuk mendorong kepada umat Islam untuk bersikap terbuka terhadap kemajuan Eropa sehingga dapat mengambil hal-hal yang baik dari Eropa dan digabungkan dengan peradaban Muslim. Dengan demikian, hal itu dapat mengantarkan kejayaan umat Islam; c) untuk menekankan implementasi prinsip keadilan dan kebebasan, serta adanya permusyawaratan (syura) antara tokoh negara dan agama (ulama). Lihat Nafi, 3-4.

publikasi dan media cetak (surat kabar),²⁵ mendirikan Jamiyah *Khaldūniyah*²⁶ dan Jamiyah *Ṣādiqiyah* dalam rangka mempelajari ilmu-ilmu modern.²⁷

- 3) Adanya konfrontasi secara langsung antara pejuang Tunisia dengan pihak penjajah Perancis. Di antara perlawanan langsung terhadap penjajahan Perancis yang diikuti oleh ibn ‘Āsyūr pada masa itu adalah peristiwa *al-Zalāj* dan *al-Tirām* yang keduanya terjadi pada tahun 1330 H./1912 M., pemberontakan ibn Askar melawan kesewenang-wenangan pemerintahan Perancis pada tahun 1333 H. /1915 M., munculnya embrio gerakan *niqābiyah* tahun 1342 H./1924., kekacauan di al-Zaitunah dalam bidang reformasi pendidikan.²⁸

Selain peristiwa-peristiwa tersebut, juga ada beberapa peristiwa lain yang sangat mencuat di kala itu, yaitu terkait hubungan antara pemerintahan kolonial Perancis dengan orang-orang Tunisia, yakni hukum naturalisasi Perancis (1328 H./Oktober 1910 M.), yang menawarkan kewarganegaraan

²⁵ Sebagai contoh upaya tersebut adalah penyiapan pencetakan kitab *al-Muwāfaqat* karya al-Syāṭibī. Cetakan pertama kitab tersebut disebarluaskan di Tunis pada tahun 1302 H./1884 Masehi.

²⁶ Jamiyah Khaldūniyah didirikan pada tahun 1896. Nafi, “Tahir ibn ‘Ashur: The Career And Thought of A Contemporary Reformist ‘Alim,” 5.

²⁷ al-Ḥasanīy, *Naẓariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr*, 78.

²⁸ al-Ḥasanīy, *Naẓariyyat al-Maqāṣid*, 78.

Perancis bagi setiap warga Tunisia yang ingin mendapatkannya. Hukum ini diaktifkan pada 1339 H./Desember 1920 M., sebagai upaya untuk mendorong warga Tunisia menjadi warga negara Perancis dengan menawarkan keuntungan finansial bagi mereka yang mau melakukannya. Hukum Naturalisasi Perancis tersebut menurut kebanyakan warga Tunisia dianggap sebagai modus Perancis dalam membubarkan identitas Islam-Arab Negara mereka.

Pada tahun yang sama (1339 H./1920 M.) Partai Destour didirikan dengan dipimpin oleh ‘Abd al-‘Azīz al-Ṭa’alibī (1292-1363 H./1875-1944 M.), seorang reformis Arab-Islam dan tokoh kontroversial alumni al-Zaitunah. Destour bukanlah partai anti-kolonialis revolusioner, tapi lebih bersifat konstitusionalis yang menganjurkan reformasi pemerintahan dan menekankan identitas Arab-Islam bagi rakyat Tunisia. Meskipun banyak pemimpin Destour yang merupakan lulusan al-Zaitunah, Ṭa’alibī terlalu kontroversial sebagai tokoh untuk menarik dukungan dari ulama terkemuka Tunisia. Ibn’Āsyūr mengambil jarak dari aktifitas politik gerakan nasionalis setelah Ḥabīb Burqībah berpisah dari partai Destour.

Pada tahun 1348 H./1929 M., garis keras dari kelompok penjahat Perancis menyelenggarakan kongres misionaris Katolik di Tunis. Kongres tersebut dimaksudkan sebagai tantangan atas identitas Arab-Islam Tunisia dan digambarkan pendudukan Perancis sebagai tindakan koreksi sejarah, yang menghubungkan

kembali akar Tunisia dengan Kristen-Romawi. Konggres itu membangkitkan kemarahan yang sangat kuat bagi rakyat Tunisia yang dipimpin oleh Syekh al-Islām Ḥanafī, Ahmad Bayram.

Pada Desember 1932 M./1351 H., masalah Hukum Naturalisasi mencuat kembali ketika mufti Bizerte mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa Tunisia yang dinaturalisasi, tidak berada di bawah pemerintahan hukum Islam, dan dinyatakan telah murtad dari iman Islam. Implikasi dari fatwa tersebut adalah bahwa, antara lain, seorang warga Tunisia yang dinaturalisasi tidak berhak untuk dimakamkan di pemakaman Islam. Untuk menghindari konfrontasi terbuka dengan otoritas protektorat, ulama Hanafi di kota Tunis menolak untuk mendukung fatwa tersebut.

Ibn ‘Āsyūr, sebagai Mufti mazhab Maliki memberikan pendapat yang moderat, bahwa warga Tunisia yang dinaturalisasi dapat dimakamkan di pemakaman Islam, jika ia bertobat sebelum kematiannya. Atas dasar pendapatnya tersebut ibn ‘Āsyūr dicap sebagai ulama yang pro-Perancis. Gerakan anti naturalisasi di Tunisia terus bergolak, bahkan pada suatu waktu makam warga Tunisia yang dinaturalisasi digali dan jasad mereka dipindahkan dan dihapus dari pemakaman Islam. Karena gejolak yang begitu kuat terkait dengan naturalisasi, maka pada awal tahun 1351

H./1933 M. pihak berwenang Perancis mengalah dan menetapkan pemakaman terpisah untuk kelompok naturalisasi.²⁹

Setelah keluar dari Partai Destour pimpinan Ṭa'alibi, al-Ḥabīb Burqībah pada tanggal 2 Maret 1934 M./1352 H. membentuk partai Destour baru dengan sekelompok lulusan Ṣadiqiyyah. Adanya tuntutan kemerdekaan dari Perancis dalam sidang rapat nasional pada 26 Ramadan 1365 H./1946 M.. Perlawanan terhadap Perancis itu berlangsung sampai mencapai kemerdekaan secara politis.³⁰ Pergolakan melawan penjajah terus berlangsung sampai dengan proklamasi kemerdekaan yang dicapai pada tahun 1956 yang menandai era baru kehidupan berbangsa dan bernegara rakyat Tunisia. Dengan demikian, selesailah periode pertama perjalanan ibn 'Āsyūr.

Periode kedua dari kehidupan ibn 'Āsyūr adalah pasca kemerdekaan (1375 H./1956 M). Periode ini lebih panjang dari periode pertama. Presiden pertama Rakyat Tunisia pasca kemerdekaan dijabat oleh Ḥabīb Burqībah. Untuk menumbuhkan kepercayaan masyarakat terhadapnya, maka Burqībah membangun hubungan khusus dengan ibn 'Āsyūr selaku tokoh agama (ulama). Burqībah menawarkan jabatan Dekan al-Zaitunah kepada ibn 'Āsyūr. Sebagai reformis muslim, maka tawaran

²⁹ Nafi, "Tahir ibn 'Ashur: The Career And Thought of A Contemporary Reformist 'Alim," 6.

³⁰ al-Ḥasanīy, *Naẓariyyat al-Maqāṣid 'inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr*, 78.

tersebut diterimanya. Dengan demikian, ibn ‘Āsyūr dapat melakukan reformasi di bidang pendidikan. Ibn ‘Āsyūr melihat pendidikan sebagai fungsi dan tanggung jawab negara karena itu negara wajib menyediakan pendidikan. Terkait dengan reformasi pendidikan, ibn ‘Āsyūr menawarkan metode pendidikan dan pengetahuan substantif. Sehubungan dengan metode, ia menganjurkan menghafal pada tahap utama pendidikan, sementara, ia menyerukan pengembangan pendekatan analitis dan kritis dalam tahap yang lebih tinggi. Sehubungan dengan pengetahuan substansi, ia menyajikan kritik yang cermat dan sistematis dari bidang utama pengetahuan Islam tradisional.

Untuk mewujudkan kemajuan dan modernisasi suatu negara, maka diperlukan persekutuan antara Islam reformis di Tunisia dengan elite Negara pasca-penjajahan. Burqība juga sangat membutuhkan peran ulama dalam mendukung proyek besarnya dalam membangun Negara Tunisia. Misalnya, dalam penetapan Undang-Undang Status Pribadi yang kontroversial, Burqība memastikan bahwa ibn ‘Āsyūr berada di sampingnya (mendukung ketetapanannya). Namun, hubungan yang dibangun Burqība tersebut tidak berlangsung lama dikarenakan Burqība menerapkan reformasi pendidikan yang sangat radikal yang tidak dilakukan di negara-negara Islam lainnya, kecuali Turki. Selain itu, pada tahun 1381 H./1961 M., Burqība mengeluarkan pernyataan tentang puasa Ramadan, bahwa puasa di bulan Ramadan merupakan penyebab penurunan produktivitas, dan

menyerukan kepada rakyat Tunisia untuk meninggalkan ritual keagamaan puasa. Atas pendapat Burqība tersebut, ibn ‘Āsyūr menolak dan menyatakan bahwa berpuasa di bulan Ramadan adalah wajib dan salah satu alasan yang dapat diizinkan untuk tidak berpuasa hanya alasan-alasan yang diakui secara hukum. Sejak saat itu ibn ‘Āsyūr menolak untuk mendukung Burqība.³¹

Burqība juga melakukan sekularisasi dengan cara melenyapkan persoalan keagamaan yang disampaikan dalam pidato-pidato resmi dan yayaan ilmiah. Tunisia dipisahkan dari dunia Islam dan Arab dan diarahkan untuk menghidupkan peninggalan al-Qurtājini sampai Romawi. Sejarah Arab Islam telah dilenyapkan, sampai dimunculkan kepribadian Tunisia dan kebangsaan Tunisia, dan meniadakan peninggalan-peninggalan Arab. Hal itu diketahui dari pidatonya, “yang dikenal tentang Tunisia sejak dahulu adalah sangat mempertahankan terhadap kepribadiannya sampai pada masa-masa ditetapkannya bahasa baru Tunis dan dipaksa memeluk agama pendatang... Kepribadian Tunisia ... pada asalnya itu barbariyah (tidak berperadaban), tetapi hal itu berkembang seiring perjalanan waktu hingga dipengaruhi oleh serbuan budaya Romawi melalui peperangan Bizantium”.³²

³¹ Nafi, “Tahir ibn ‘Ashur: The Career And Thought of A Contemporary Reformist ‘Alim,” 7.

³² al-Ḥasanī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr*, 79–80.

2. Karir Akademik³³

Setelah lulus dari al-Zaitunah dan mendapat ijazah al-*Tatwī'* tepatnya tahun 1899 M/1317 H. ibn 'Āsyūr memulai karir akademisnya dengan cara mengabdikan dirinya sebagai tenaga pengajar di almamaternya. Selanjutnya, pada tahun 1903 M./1320 H., ia berhasil lulus menjadi *mu'allim/mudarris* tingkat kedua (*al-ṭabaqat al-sāniyah*) dan dua tahun berikutnya (1905 M./1323 H.), yakni pada usia dua puluh enan tahun ibn 'Āsyūr sudah ditetapkan menjadi *mu'allim* atau *mudarris* tingkat pertama/Profesor (*al-ṭabaqat al-'Ulā*) setelah dinyatakan lulus dari ujian pendalaman (*munāẓarah*) khusus.³⁴ Ibn 'Āsyūr juga menjadi dosen di Madrasah al-Ṣādiqiyah pada tahun 1321 H/ 1903 M..³⁵ Selain sebagai pengajar, ibn 'Āsyūr juga diberi tugas terkait dengan tugas-tugas manajemen, seperti, mengawasi ketentuan tentang manuskrip di masing-masing Universitas al-Zaitunah dan di dua perpustakaan al-'Abdaliyah dan al-Ṣādiqiyah semenjak tahun 1323-1380 H. /1905-1960 M.. Pada tahun 1325 H./1907 M. ibn

³³ Karir akademik yang dimaksud di sini adalah jenjang karir yang berkaitan dengan dunia pendidikan atau keilmiah.

³⁴ al-Gālī, *Syaikh al-Jāmi' al-A'ẓam Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr: Hayātuhu waĀsāruhu*, 56.

³⁵ Nafi, "Tahir ibn 'Ashur: The Career And Thought of A Contemporary Reformist 'Alim," 5.

‘Āsyūr ditunjuk sebagai Wakil Inspektur Tenaga Pengajar di Jāmi‘ al-Zaitunah.³⁶

Antara tahun 1326 H./1908 M sampai 1330 H./1912 M., ibn ‘Āsyūr berpartisipasi dalam komisi reformasi pendidikan dalam semua jenjang pendidikan yang dipercayakan kepadanya.³⁷ Sistematisasi reformasi di bidang pendidikan dan pengajaran dijelaskan ibn ‘Āsyūr dalam kitabnya yang diberi nama *Alaisa al-Ṣubḥ biQarīb*.³⁸ Ia juga pernah menjabat sebagai anggota Biro Pengawas Akademik al-Zaitunah yang berfungsi sebagai komite administrasi masjid. Pada tahun 1341 H. /1923 M., ibn ‘Āsyūr kembali mengajar di al-Zaitunah dan al-Ṣādiqiyah College setelah ia meninggalkan lembaga peradilan. Pada tahun 1351 H. /1932 M. ibn ‘Āsyūr menduduki posisi yang berpengaruh, yaitu sebagai syekh al-Zaitunah.³⁹ Pada bulan November 1944 M./1363 H., ibn ‘Āsyūr diangkat kembali menjadi Syaikh Jami’ al-A‘zam al-Zaitunah sampai tahun 1374 H. /1955 M..⁴⁰ Dalam kesempatan itu,

³⁶ al-Ḥasanī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr*, 87.

³⁷ Nafi, “Tahir ibn ‘Ashur: The Career And Thought of A Contemporary Reformist ‘Alim,” 6.

³⁸ al-Ḥasanī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr*, 79.

³⁹ al-Ḥamad, *Madkhal litafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr liibn ‘Āsyūr*, 18.

⁴⁰ Pada tahun 1951, ia mendapat perlawanan dari kelompok konservatif di Zaitunah yang menantang otoritasnya sebagai pengurus

ia berusaha untuk mengimplementasikan visi reformasinya, di antaranya dengan memperkenalkan ilmu modern ke dalam kurikulum inti di al-Zaitunah dan mengurangi materi tradisional. Hal itu dilakukan, karena menurutnya model pembelajaran demikian, dianggap relevan dengan pembelajaran Islam modern.⁴¹

Selain berperan aktif dalam dunia pendidikan di negerinya, ia juga aktif mengikuti berbagai seminar dan workshop Internasional. Pada awal tahun 1369 H./1950 M., kepiawaian ibn 'Āsyūr dalam pendidikan Islam dan sastra Arab telah diakui secara luas, baik oleh Tunisia maupun non-Tunisia. Pada tahun 1370 H./1951 M., ia terpilih sebagai anggota asosiasi di *Majma' al-Lugawī al-'Arabiah* (Pusat Studi Bahasa Arab) di Kairo dan pada tahun 1375 H./1955 M. *Majma' al-'Alamī al-'Arabī* (lembaga Pusat kajian ilmu Bahasa Arab) di Damaskus menganugerahinya kehormatan yang sama. Pada tahun 1376 H./1956 M., setelah kemerdekaan Tunisia dari penjajahan Perancis, ibn 'Āsyūr diminta oleh Presiden Burqība sebagai Dekan al-Zaitunah.⁴² Kegigihan ibn 'Āsyūr dalam lapangan reformasi membuat ia dikenal sebagai

Zaitunah, dan juga meminta pendapatnya tentang kemurtadan naturalisasi Tunisia.

⁴¹ Nafi, "Tahir ibn 'Ashur: The Career And Thought of A Contemporary Reformist 'Alim," 6.

⁴² Nafi, "Tahir ibn 'Ashur, 7.

reformis pelanjut cita-cita Muhammad Abduh dengan diberi gelar *Safīr ad-Da‘wah al-Iṣlahīyah* (Duta Gerakan Reformasi) di Universitas al-Zaitunah.⁴³

3. Karir Politik⁴⁴

Di bidang jabatan politik, ada beberapa jabatan yang pernah diduduki oleh ibn ‘Āsyūr, misalnya: Ia diangkat menjadi hakim senior mazhab Maliki pada tahun 1331H. /1913 M.; Pada tahun 1341 H. /1921 M., ia ditetapkan sebagai Mufti; Pada tahun 1343 H./ 1923 M., ketika kembali mengajar di al-Zaitunah dan al-Ṣādiqiyah College, ia ditetapkan untuk memegang posisi wakil Bash Mufti,⁴⁵ dan ia pun ditunjuk sebagai Bash Mufti dua tahun kemudian, yaitu pada tahun 1345 H/1927 M..

Pada tahun 1351 H./1932 M., ia dinyatakan sebagai Syaikh al-Islam Maliki (grand Mufti Maliki). Dengan

⁴³ al-Hasanīy, *Naẓariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr*, 97.

⁴⁴ Karir politik yang dimaksud adalah jenjang karir yang ia jabat yang berkaitan dengan bidang pemerintahan/politik.

⁴⁵ Bash Mufti merupakan gelar mufti dari mazhab Maliki, sedang Syaikh Islam adalah gelar mufti bagi mazhab Hanafi. Namun, kemungkinan karena adanya ketidaksukaan pemerintah kolonial terhadap mufti Hanafi yang menentang kongres misionaris katolik, maka gelar syaikh al-Islam juga diberikan kepada mufti Maliki. Dengan diberikannya gelar tersebut kepada mufti Maliki, maka mufti Hanafi, Ahmad Bayram mengundurkan diri. Nafi, “Tahir ibn ‘Ashur: The Career And Thought of A Contemporary Reformist ‘Alim,” 4.

demikian, ia menjadi ulama Maliki pertama yang diberi gelar tersebut. Selain itu, di tahun itu juga, pada bulan Desember, hukum naturalisasi mencuat kembali, dan hal itu merupakan ujian pertama bagi ibn ‘Āsyūr ketika menjabat sebagai Syaikh al-Islam Maliki untuk meresponnya secara bijak berbasis nalar *maqāṣidīy*.

C. Karya-Karya Muhammad al-Ṭāhir Ibn Āsyūr di Arena Akademik.

Sebagai seorang pecinta ilmu yang berwawasan progresif, ibnu ‘Āsyūr banyak melahirkan karya-karya ilmiah, baik berupa *syarah* (ulasan deskriptif) atas karya cendekiawan lain, *taḥqīq* (pengujian mendalam), kumpulan syair, dan buku-buku ilmiah. Di antara karya-karyanya yang sudah dicetak adalah sebagai berikut.

1. Bidang Tafsir

Muhammad Ṭāhir ibn ‘Āsyūr memiliki kitab tafsir yang diberi nama *Tahrīr al-Ma’nā al-Sadīd wa Tanwīr al-‘Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd* (pembebasan makna yang baik dan pencerahan pemikiran baru dari kitab tafsir yang mulia) yang selanjutnya disingkat dengan nama kitab *al-Tahrīr wa al-Tanwīr min al-Tafsīr*. Kitab tersebut, untuk selanjutnya, terkenal dengan sebutan *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Kitab itu terdiri dari 30 juz.

Ulasan lebih lanjut tentang tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* terdapat di sub F dalam bab ini.

2. Bidang Hadis

Dalam bidang hadis, Muḥammad al-Ṭāhir ibnu ‘Āsyūr menampilkan dua karyanya, yaitu: a) *Kasyf al-Mughattā min al-Ma‘ānī wa al-Alfāz al-Wāqī‘ah fi al-Muwatta’*; b) *Al-Nazru al-Fasīh ‘inda Maqāyiq al-Anzār fi al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*. Dari dua karya di bidang hadis tersebut dapat diketahui bahwa ibnu ‘Āsyūr mempunyai akar keilmuan hadis yang kuat dan mampu memahami hadis-hadis Nabi saw. secara kritis. Hal itu dapat dilihat dari pikirannya yang mampu mengklasifikasikan posisi Nabi menjadi dua belas posisi yang masing-masingnya memiliki konsekuensi yang berbeda dalam penentuan hukum.⁴⁶

Kitab “*Kasyf al-Mughattā...*” merupakan kitab yang ditulis lebih dahulu daripada kitab tafsirnya. Tema kitab tersebut merupakan koleksi sejumlah ide-ide dan penelitian-penelitian yang muncul dari ibn ‘Āsyūr baik ketika ia mendalami *al-Muwatta’* atau ketika mengajarkannya di Universitas al-Al-Zaitunah. Cita-citanya dalam hal itu terarah untuk menjelaskan kebenaran-kebenaran makna dan lafaz-lafaz yang musykil atau bahkan terlewatkan dan terlupakan oleh para pengkaji yang lain.⁴⁷

⁴⁶ Ibn ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 212–26.

⁴⁷ al-Ḥasanī, *Nazariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr*, 94. Kitab *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah* pertama kali

Di dalam kitab *Al-Nazru al-Fasīh* ini ibn ‘Āsyūr menunjukkan sikapnya yang berbeda di antara para komentator kitab *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ* karya al-Bukhari. Dari situ dapat diketahui tentang keluasan pikiran ibn ‘Āsyūr dalam memahami hadis Nabi saw..

3. Ilmu *Maqāṣid al-Syarī‘ah*

Pandangan-pandangan progresif ibnu ‘Āsyūr terkait dengan *maqāṣid al-syarī‘ah* sebagai sebuah ilmu yang mandiri dari ilmu *uṣūl al-fiqh* dituangkan dalam kitab yang diberi judul *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*.⁴⁸ Kitab tersebut diterbitkan pertama kali pada tahun 1365 H. /1946 M.⁴⁹ Kitab tersebut dianggap sebagai salah satu karyanya yang terpenting dan monumental. Selain itu, kitab itu telah digunakan sebagai rujukan bagi sebagian besar Universitas Islam.

Terkait dengan pemikirannya tentang *maqāṣid al-syarī‘ah*, ibnu ‘Āsyūr diberi julukan sebagai mujtahid dan mujaddid ‘reformis’ di bidang ilmu syariat. Perlu dicatat juga bahwa dengan karyanya *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah* itu, ia dicatat sebagai

diterbitkan pada tahun 1946 M. Lihat Nafi, “Tahir ibn ‘Ashur: The Career And Thought of A Contemporary Reformist ‘Alim,” 9.

⁴⁸ al-Ḥasanīy, *Nazariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām Muḥammad al-Tāhir Ibn ‘Āsyūr*, 92.

⁴⁹ “Muhammad Al-Tahir Ibn Ashur,” dalam *Wikipedia*, 2 Juli 2020, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Muslim_al-Tahir_ibn_Ashur&oldid=965673424.

pakar yang melampaui ulama bidang ilmu ini, seperti al-Syāṭibī yang menulis kitab “*al-Muwāfaqāt*” dan ‘Alāl al-Fāsī yang telah menulis kitab *Maqāṣid al-Syarī‘ah*, dan lain-lain.⁵⁰ Latar belakang penyusunan kitab itu, dalam pandangan ibnu ‘Āsyūr, adalah karena minimnya para fukaha dalam berhujjah ‘berargumentasi’ menggunakan prinsip-prinsip *maqāṣid al-syarī‘ah*.⁵¹

4. Bidang Kemasyarakatan

Kitab *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā‘ī fi al-Islām* merupakan karya ibn ‘Āsyūr yang menjelaskan tentang konsennya terhadap sistem kemasyarakatan Islam. Pada bagian pendahuluan, ia menjelaskan tentang pentingnya agama dalam membentuk pribadi-pribadi yang baik sebagai warga masyarakat. Adapun prinsip-prinsip dasar Islam dalam membentuk masyarakat adalah dikembalikan pada ajaran dasar Islam, yaitu *al-fīṭrah*. Konsep *al-fīṭrah* tersebut mencakup sifat adil, moderat, toleransi, dan realistis.⁵²

Selanjutnya pembahasan dalam kitab itu dibagi menjadi dua bagian. Bagian pertama, ia menjelaskan prinsip-prinsip dalam

⁵⁰ al-Gālīy, *Syaikh al-Jāmi’ al-A‘zam Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr: Hayātuḥu waĀṣāruḥu*, 11.

⁵¹ al-Ḥasanī, *Nazariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr*, 91.

⁵² al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā‘ī fi al-Islām*, III (Tunis: Dār al-Salām, 2010), 12–24. Lihat juga al-Ḥasanī, *Nazariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr*, 92–93.

memperbaiki individu-individu karena kumpulan dari individu-individu itu membentuk suatu masyarakat. Perbaikan atau penanganan terhadap individu tersebut melalui penguatan akidah, pemikiran, dan perbuatan. Bagian kedua, ia menjelaskan tentang prinsip-prinsip penanganan dan pembinaan terhadap masyarakat, berupa rumusan dasar-dasar prinsip yang kokoh yang bertumpuh pada agama.⁵³ Secara garis besar dijelaskan bahwa Islam itu adalah agama peradaban dan kemasyarakatan yang dinamis, bukannya agama penyebab kemunduran kaum muslimin dan keterbelakangan masyarakat muslim.⁵⁴

5. Bidang Pemikiran dan Kritik Ilmiah

Dalam bidang ini, ibn ‘Āsyūr menulis kitab yang berjudul *Naqd ‘Ilmī likitāb al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm*. Kitab itu merupakan kritik ibn ‘Āsyūr terhadap isi kitab *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm* karya ‘Alī bin ‘Abd al-Rāziq. Kitab tersebut menyuguhkan perdebatan Syekh ibn ‘Āsyūr dan para pemikir di zamannya. Tidak satupun pendapat orang lain yang diluncurkan melainkan ibn ‘Āsyūr mengkritisnya berdasarkan inspirasi tentang

⁵³ Ibn ibn ‘Āsyūr, *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtimā’ī fī al-Islām*, 39. Lihat juga al-Gālī, *Syaikh al-Jāmi’ al-A’zam Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr: Hayātuhu waĀsāruhu*, 12.

⁵⁴ al-Gālī, *Syaikh al-Jāmi’ al-A’zam Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr: Hayātuhu waĀsāruhu*, 12.

kebenaran yang ditangkapnya tanpa berpretensi mendiskreditkan kritik-kritik lain yang beredar.

Dalam kitab itu, ibn ‘Āsyūr menanggapi ide khilafah ‘Ali bin ‘Abd al-Rāziq dengan mengajukan pertanyaan apakah khilafah itu bersifat teokratik? Kitab itu juga membahas tentang *khilāfah* dan *ḥukūmah* (pemerintahan) dalam lintasan sejarah, serta membicarakan seputar kesatuan agama dan bangsa Arab.⁵⁵ Pada awalnya, ide-ide ibn ‘Āsyūr ini disebarkan melalui sebagian surat kabar kemudian diterbitkan dalam bentuk buku tersendiri di Mesir pada tahun 1350 H./1932 M..⁵⁶

6. Bidang Reformasi Pendidikan dan Pengajaran

Pemikiran ibn ‘Āsyūr terkait reformasi pendidikan dan pengajaran dituangkan dalam kitabnya yang berjudul *Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarīb*. Nama kitab itu diambil dari ayat Al-Qur’an surat Hūd ayat 81. Kitab tersebut merupakan dokumen penting bagi perikehidupan mahasiswa di al-Zaitunah, deskripsi yang valid mengenai penghidupan mereka, pembelajaran mereka, serta sebab-sebab kemunduran pengajaran di al-Zaitunah.⁵⁷ Kitab itu

⁵⁵ al-Gālīy, 12.

⁵⁶ al-Ḥasanī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr*, 94.

⁵⁷ al-Gālī, *Syaikh al-Jāmi’ al-A’zam Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr: Ḥayātuhu waĀsāruhu*, 12.

mulai ditulis pada tahun 1321 H. /1903 M. dan selesai pada tahun 1387 H./1967 M..

Kitab itu ditulis untuk menjelaskan data-data gerakan reformasi di Tunisia yang berisi tema-tema reformasi pengajaran di Universitas al-Zaitunah sejak tahun 1258 H./1842 M. sampai tahun 1328 H./1910 M.. Pembahasan dalam kitab itu dibagi menjadi tiga: pertama, di bagian awal, ibn 'Āsyūr menulis muqaddimah umum yang menjelaskan tentang sejarah pendidikan di dunia Islam; kedua, ia menjelaskan tentang kondisi pendidikan yang ada di al-Zaitunah dan sebab-sebab kemundurannya; ketiga, ia membatasi pembahasan pada program-program reformasi yang ditawarkan dengan bertumpuh pada tiga hal, yaitu: 1) perbaikan sistem pendidikan; 2) perbaikan penulisan atau penyusunan karya ilmiah yang akan dijadikan modul atau referensi bagi pendidikan di al-Zaitunah. Dalam kitab itu, ibn 'Āsyūr mengkritik karya-karya ilmiah yang menjadi acuan pembelajaran di al-Zaitunah yang tidak merepresentasikan metode-metode ilmiah yang berakar dari keilmuan Islam yang original, karena itu, menurutnya melakukan perbaikan dalam teknik penulisan atau penyusunan karya ilmiah adalah suatu hal yang seharusnya dilakukan; 3) dan perbaikan sistem penentuan standar kualifikasi para pengajar.⁵⁸

⁵⁸ al-Ḥasanī, *Nazariyyat al-Maqāṣid 'inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr*, 93. Lihat juga al-Gālī, *Syaikh al-Jāmi' al-A'zam Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr: Hayātuḥu waĀsāruḥu*, 12.

7. Bidang Usul Fikih

Kitab *Hasyiyah al-Taūḍīh wa al-Taṣḥīḥ li Musykilat al-Tanqīh ‘ala Syarḥ Tanqīh al-Fuṣūl fī al-Uṣūl* ini merupakan kompilasi pendapat ibn ‘Āsyūr ketika membaca *syarah* (penjelasan) kitab *Tanqīh al-Fuṣūl* karya al-Qarāfī pada waktu ia sebagai pengajar di *al-Jāmi‘ al-A‘ẓam* (al-Zaitunah). Ketika mengkaji kitab tersebut, ada dua hal yang menjadi perhatian serius ibn ‘Āsyūr, yaitu: pertama, mengkaji tujuan/ maksud pengarang; kedua, mengkaji problematika kitab *al-Tanqīh* secara nyata dan melengkapi dalil-dalil syarak tentang cabang-cabang fikih yang tidak dipakai secara umum.⁵⁹

Kitab *Risālah al-Fiqhiyah ḥaula al-Fatwa al-Turansafaliyah* ini berkaitan dengan fatwa tentang pemakaian topi bagi orang muslim, dan makanan orang muslim yang merupakan hasil dari sembelihan orang Nasrani yang tidak memenuhi syarat-syarat penyembelihan yang sah menurut aturan Islam. Ibn ‘Āsyūr menguatkan pendapat Muhammad Abduh yang disebarkan di Majalah *al-Manār* yang terdapat pada juz ke-24 jilid ke-6.⁶⁰

8. Bidang Ilmu Sejarah (*Tārīkh*)

Dalam bidang sejarah, ibnu ‘Āsyūr menulis risalah kecil yang diberi judul *Qīṣṣah al-Maulid*. Kitab itu meskipun kecil

⁵⁹al-Ḥasanī, *Nazariyyat al-Maqāṣid*, 92.

⁶⁰al-Ḥasanī, *Nazariyyat al-Maqāṣid*, 94.

bentuknya, namun isinya sangat berbobot. Di dalamnya membahas tentang riwayat hidup Rasulullah Muhammad saw. mulai dari nasab atau silsilah, kelahiran, pertumbuhan, masa diutus (*bi‘ṣah*), masa hijrah, tata pergaulan, isteri-isteri, anak-anak, tabiat, akhlak, dan nama-nama beliau yang mulia.⁶¹

9. Bidang ilmu *Insyā’* (Mengarang) dan Retorika

Di bidang ilmu mengarang dan retorika, ibnu ‘Āsyūr menulis kitab *Uṣūl al-Insyā’ wa al-Khiṭābah*. Dalam kitab itu, ibn ‘Āsyūr menjelaskan tentang prinsip-prinsip pokok yang menjadi dasar dalam menyampaikan makna-makna yang ada di dalam fikiran seseorang dengan penggunaan lafaz-lafaz atau kalimat dan susunan yang baik dan bagus (*balīg*). Al-Fāḍil ibn ‘Āsyūr, putra ibn ‘Āsyūr, memberikan pujian yang luar biasa terhadap kitab tersebut. Ia berkata: “Kitab ini memiliki redaksi yang tinggi, mendalam dalam semangat ilmu bahasa Arab yang murni, uraiannya tentang metode-metode berfikir dan cabang-cabang penyampaian pernyataan atau pendapat (ilmu *Insyā’*) merupakan dasar dalam fenomena penulisan prosa yang kokoh.”⁶²

⁶¹ al-Ḥasanī, *Nazariyyat al-Maqāṣid*, 94.

⁶² al-Ḥasanī, *Nazariyyat al-Maqāṣid*, 94.

10. Bidang Balagh (Sastra)

Di bidang sastra, ibn ‘Āsyūr menulis kitab yang diberi nama *Mūjaz al-Balāghah*. Lembaga kajian ilmiah pada tahun 1350 H. /1932 M. menetapkan kitab tersebut sebagai kitab rujukan di al-Jāmi‘ al-A‘zam al-Zaitunah.⁶³

11. Bidang Peradaban

Dalam bidang peradaban, ibn ‘Āsyūr menulis sebuah kitab yang diberi nama *Uṣūl al-Taḡaddum wa al-Madaniyah fi al-Islām*. Kitab itu merupakan himpunan materi yang disampaikan di lingkungan al-Jamiyah al-Khaldūniyah. Al-Fāḍil ibn ‘Āsyūr menyebarkan gagasan ayahnya tersebut dengan cara menyupliknya. Selanjutnya, ia menyebarkan melalui kitab yang ia tulis dengan judul *al-Ḥarakah al-Adabiyah wa al-Fikriyyah*.⁶⁴

12. Kitab dalam bentuk *syarah* dan hasil penelitian kitab-kitab lain (*Tahqīq*):

- a. *Syarḥ wa Tahqīq al-Muqaddimah al-Adabiyah lil Marzūqiy.*
- b. *Tahqīq Qaṣīdah al-A‘syā al-Akbār fi Madḥi al-Mahlaq.*
- c. *Tahqīq Basyār bin Bard.*
- d. *Tahqīq Dīwān al-Nābighah al-Žibyāniy*

⁶³ al-Ḥasanīy, *Nazariyyat al-Maqāṣid*, 95.

⁶⁴ al-Ḥasanīy, *Nazariyyat al-Maqāṣid*, 95.

13. Karya Ibn ‘Āsyūr dalam bentuk Manuskrip

- a. *Risālah al-Qadrah wa al-Taqaddur*
- b. *Qalā'id al- 'Iqyān, Syarḥ waTaḥqīq walkmāl*
- c. *al-Fatāwā*
- d. *Qaḍāyā wa Aḥkām Syar'iyah*
- e. *Masā'il Fiqhiyah wa 'Ilmiyah Takṣur al-Ḥajāh ilaiha wayu 'awwalu fī al-Aḥkām 'alaiha.*
- f. *Ta 'līq waTaḥqīq 'alā Syarḥ Ḥadīs 'Umi Zar'in*
- g. *Āmāl 'alā Mukhtaṣar Khalīl*
- h. *Ārā' Ijtihādiyyah*
- i. *Taḥqīq waTa 'līq 'alā Kitāb Khalḍi al-Aḥmar al-Ma 'rūf biMuqaddimah fī al-Naḥwi*
- j. *Ta 'ālīq 'alā al-Maṭawwal waḥāsiyyah al-Sailakūtiy*
- k. *Āmāl 'alā Dalā'il al-I'jāz*
- l. *Tarāajim liba 'd al-A 'lām*
- m. *Taḥqīq waTaṣḥīḥ waTa 'līq 'alā Kitāb "al-Iqtidāb" liIbn al-Sayyid al-Baṭalyūsiy ma 'a Syarḥ Kitāb "Adb al-Kātib".*
- n. *Jam ' waSyarḥ Dīwān Suḥaim.*
- o. *Syarḥ Mu 'allaqah imri' al-Qais.*
- p. *Syarḥ Dīwān al-Ḥamāsah.*
- q. *Murāja 'āt Tata 'allaqa biKitābiy: Aḥmad waal-Lāmi ' lil 'azīziy*
- r. *Taḥqīq liSayrḥ al-Qurasyiy 'alā Dīwān al-Mutanabbiy*
- s. *Garāib al-Isti 'māl*
- t. *Taṣḥīḥ waTa 'līq 'alā Kitāb "al-Intiṣār lijālīnūs" lilḤakīm ibn Zahr.*
- u. *Kitāb Tārīkh al- 'Arb.*⁶⁵

⁶⁵ al-Ḥasanīy, 96–97.

Manuskrip-manuskrip itu terkadang disampaikan dalam bentuk ceramah/kuliah umum atau terkadang dipublikasikan dalam majalah-majalah yang berbahasa Tunis dan Arab di belahan Timur dan Barat. Dengan karya-karyanya itu, ibn ‘Āsyūr telah berkontribusi besar dalam dunia peradaban dan kemajuan Islam. Orisinalitas dan kejeniusan ilmiahnya sungguh telah diakui oleh para pemikir Islam. Tentang keagungannya serta warisan ilmiahnya dapat dipinjam ungkapan Syekh Muhammad al-Ghazali tentangnya, bahwa ibn ‘Āsyūr adalah

Rajul al-Qur’ān al-Karīm wa Imām al-Šaqafah al-Mu‘aširah ‘Āsyūr adalah tokoh Al-Qur’ān yang mulia, pemimpin peradaban Islam Kontemporer....ia berangkat dari membahas tentang bahasa, sampai ia mampu menampilkan diri sebagai sastrawan. Jika diperhatikan ungkapan-ungkapan bahasanya dalam kitab tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr pastilah dapat dirasakan keindahannya yang sangat mengejutkan karena dia bertumpuh pada kalimat-kalimat yang asing (sulit) sampai berhasil menjelaskannya menjadi kalimat yang mudah dipahami, diapun mampu mengangkat keunggulan bahasa Arab dari keterpurukannya yang menyimpannya di masa-masa kemerosotan sastra Arab pada priode-priode akhir hidupnya. Namun demikian, dia belum memperoleh semua hasil jerih payahnya itu pada masa hidupnya. Ibn ‘Āsyūr tidak menampilkan bentuk semacam daging dan darah namun hanyalah menampilkan warisan sastra ilmiah, idiologis, etis.⁶⁶

Kecerdasan dan keberhasilan yang telah dicapai ibn ‘Āsyūr itu didukung oleh beberapa faktor, yaitu:

⁶⁶ al-Ḥasanīy, *Nazariyyat al-Maqāṣid*, 97–98.

- 1) Faktor internal, yaitu aspek hati/jiwanya yang kokoh sebagaimana dikatakan oleh teman belajarnya, Muhammad al-Khadir Khusain, sebagai berikut.

“Ustad ibn ‘Āsyūr itu tumbuh sebagai pemuda yang cerdas dan unggul serta cemerlang hatinya. Karena itu, tidak lama kemudian dia menjadi istimewa dalam bidang keilmuan, sungguh rajin dalam bekerja dan selalu menjaga terhadap kewajiban dan tatakrama agamanya. Secara garis besar saya lebih terpesona terhadap kemuliaan akhlaknya dan kelembutan tatakramanya. Di atas kekaguman saya terhadap kegeniusannya di dunia ilmu”.

- 2) Faktor lingkungan keluarga. Faktor ini sangat berpengaruh dalam membentuk pikirannya. Keluarga ibn ‘Āsyūr adalah pecinta ilmu. Kakek dari jalur ayahnya adalah seorang yang alim, begitu juga kakeknya dari jalur ibu, ‘Azīz Bu‘ṭūr seorang alim yang menjabat menteri. Dan bapaknya juga seorang pegawai pemerintah yang mempunyai peranan yang penting. Keluarga ibn ‘Āsyūr merupakan salah satu dari keluarga-keluarga ibukota yang paling penting dan kaya sehingga memiliki perpustakaan ilmu, misalnya perpustakaan ‘Āsyūriyah yang memiliki manuskrip-manuskrip langka di bidang sastra, agama, dan kanun.
- 3) Adapun faktor ketiga yang tidak kalah pentingnya dalam meretas kecerdasan kepribadian ilmiahnya adalah peran para gurunya. Mereka telah menuntun dan menyinari

jalannya serta menunjukkannya ke lapangan arus keilmuan masanya setelah mantap dalam bidang keilmuan islamnya yang disempurnakan dengan beragam ilmu modern.⁶⁷

Demikian itulah prestasi serta pujian yang disematkan kepada Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr.

D. Kontribusi Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr dalam Membangun Ilmu *Maqāṣid al-Syarī‘ah* sebagai Ilmu yang Independen dari Ilmu *Uṣūl Fiqh*

Sebetulnya, ide pencetusan ilmu *maqāṣid* telah digulirkan oleh ulama-ulama terdahulu, seperti al-Syāṭibī yang sudah melakukan pembahasan *maqāṣid* pada bagian tersendiri, yaitu di bagian ke dua dari kitab *al-Muwāfaqāt*. Ide itu diteruskan oleh ibn ‘Āsyūr dengan memberikan corak dan semangat baru, yaitu mengupayakan independensi *maqāṣid* dari ‘*ilmu uṣūl fiqh*. Ide itu dituangkan dalam bukunya yang diberi nama *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*. Karya ibn ‘Āsyūr itu pertama kali diterbitkan pada tahun 1365 H./1946 M., dan merupakan karya pertama yang diterbitkan terkait dengan independensi *maqāṣid*. Oleh karena itu, ia dikenal sebagai reformer dalam kajian *maqāṣid*.

Ada beberapa alasan yang membuat ibn ‘Āsyūr mempunyai ide pemandirian ilmu *maqāṣid al-syarī‘ah*, yaitu: Pertama, ‘*ilmu uṣūl fiqh*

⁶⁷al-Gālī, *Syaikh al-Jāmi’ al-A’zam Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr: Ḥayātuhu waĀsāruhu*, 39–40.

dianggap sudah tidak mampu memenuhi kebutuhan zaman secara maksimal, karena diformat berdasarkan pondasi yang masih *ẓanniy* yang cenderung memenuhi kesesuaian dengan kondisi pada saat itu, dan bahkan berakhir dengan corak *fiqhiyyah* yang cenderung lebih mengutamakan persoalan-persoalan individual (*farḍiyyah-syakhṣiyyah*) dari pada persoalan *ijtima'iyyah* (sosial kemasyarakatan). Kedua, '*ilmu uṣūl fiqh* terkesan 'mandul' dalam memproduksi hukum-hukum yang bersifat universal dan lebih substansial, disamping ketidakmampuannya dalam meminimalisasi perbedaan-perbedaan pendapat yang berkembang, karena masih berlandaskan pada dasar-dasar yang bersifat *ẓanniy* dan cenderung menekankan pada otoritas teks daripada aspek hikmah/filosofi dan maksud dari syariat Islam itu sendiri. Ketiga, kaidah-kaidah usul itu juga diambil dari sifat-sifat hukum cabang/*furu'* (hukum fikih), dan juga '*ilmu uṣūl fiqh* itu baru dikodifikasikan kira-kira dua abad setelah dikodifikasinya fikih.⁶⁸

Hal itu mengesankan, bahwa kelahiran *uṣūl fiqh* yang berfungsi sebagai dasar atau pondasi bagi fikih merupakan respon dari fikih itu sendiri yang kecenderungannya adalah rentan terhadap perbedaan-perbedaan. Oleh karena itu, menurutnya, perlu ada format baru bagi *uṣūl fiqh* sehingga beradaptasi, dan sanggup memenuhi kebutuhan zaman yang semakin global ini. Dan format baru itu diberi nama *ilmu*

⁶⁸ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 166–167.

maqāṣid al-syarī'ah. Ilmu tersebut menjadi pondasi filosofis dari *uṣūl fiqh* sehingga akan memberikan model-model *qā'idah-uṣūliyyah-maqṣadiyyah* yang *qaṭ'ī* karena berakar dari ide kebaikan tertinggi Sang *Syāri'*, dan bermuara pada cita-cita *Syāri'* dalam pengundangan hukum (fikih), yaitu terwujudnya realitas kemaslahatan manusia melalui poin-poin hukum Islam yang dihasilkan.

Dari uraian tersebut, nampak kontribusi ibn 'Āsyūr yang ingin menjadikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai sebuah ilmu mandiri yang berguna sebagai metode untuk pembaharuan teori hukum Islam⁶⁹. Tidak dapat dibantah kiranya kalau proyek ibn 'Āsyūr itu banyak terilhami--dan ini diakuinya sendiri dalam kitabnya--oleh tokoh pendahulunya, seperti 'Izz al-Dīn 'Abd al-'Azīz bin 'Abd al-Salām, al-Qarāfī dan terutama sekali al-Syāṭibī. Namun, ia melihat, bahwa al-Syāṭibī melupakan hal-hal yang mestinya mendapat perhatian penuh, seperti *maqāṣid*, sehingga apa yang diinginkannya tidak tercapai.⁷⁰

Jadi, dengan demikian, apa yang dilakukan oleh ibn 'Āsyūr tidaklah dikatakan 'membebek' dan tanpa kreasi original, dengan sekedar memberikan catatan-catatan kecil dan contoh-contoh baru pada konsep al-Syāṭibī itu. Justru, ia telah memberikan inovasi baru dan bahkan melampaui dari yang dilakukan oleh al-Syāṭibī. Ibn

⁶⁹ Muhammad al-Tahir ibn Ashur, *Ibn Ashur Treatise On Maqasid al-Sharia'ah* (London: The International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2013), i, http://www.iiit.org/uploads/4/9/9/6/49960591/books-in-brief_ibn_ashur_treatise_on_maqasid_alshariah.pdf diunduh pd tgl 30 september.

⁷⁰ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 174.

‘Āsyūr memang mengikuti jejak al-Syāṭibī, tetapi tidak mengekor begitu saja.

E. Konsepsi Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr tentang *Maqāṣid al-Syarī‘ah*

Membahas konsep *maqāṣid al-syarī‘ah* ibn ‘Āsyūr minimal tiga hal yang harus dikaji, yaitu aspek legalitas dan urgensinya dalam istinbat hukum, metode penetapan, dan konstruksi teori *maqāṣid al-syarī‘ah*.

1. Aspek legalitas dan urgensi *maqāṣid al-syarī‘ah* dalam *istinbāt aḥkām*

Berbicara tentang pemikiran Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr tentang *maqāṣid al-syarī‘ah* maka tidak dapat dilepaskan dari karyanya yang berjudul *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*. Dalam *muqaddimah* kitab tersebut, ia mengungkapkan tujuan penulisan kitab tersebut. Di antaranya adalah agar dapat menjadi pelita bagi para pengkaji agama, dapat dijadikan panduan dan kerangka acuan dalam menghadapi perselisihan pandangan di antara mereka dan adanya perubahan kondisi atau masa, sebagai upaya untuk meminimalisir perbedaan ahli fikih masa kini, dan keberanian para pengikut mereka untuk bersikap moderat dalam melakukan *tarjih* sebagian pendapat atas sebagian lain ketika

terjadi perselisihan yang berakibat buruk, sehingga mampu menyingkirkan sikap fanatisme dan kembali kepada yang benar.⁷¹

Ia mengawali pembahasannya dengan penjelasan tentang legalitas *maqāṣid* dan urgensi penerapannya dalam konstruksi dan produksi sebuah hukum: yang berbasis ontologi, epistemologi, dan aksiologinya terkait dengan upaya membangun sebuah disiplin ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*. Mengenai yang pertama, yaitu basis ontologi, bahwa uraiannya sangat menarik perihal legalitas *maqāṣid al-syarī'ah*. Menurutnya, bahwa Allah, sebagai Sang Pemilik syariah, mustahil menurunkan syariat kepada manusia tanpa diiringi dengan tujuan dan hikmah. Keyakinan tersebut diperkuat dengan menampilkan dalil-dalil Al-Qur'an, yaitu: Q.S. al-Dukhan/44: 38-39; al-Mu'minun/23: 115; al-Hadid/57: 25; Ali Imran/3: 19; al-Nisa/4: 171; al-Syura/42: 13; al-Maidah/5: 44-48; dan al-Baqarah/2: 179. Berdasar dalil-dalil tersebut, ibn 'Āsyūr mempertegas bahwa semua syariah, khususnya syariah Islam, memberikan kemaslahatan bagi manusia di masa sekarang dan yang akan datang.⁷²

Ibn 'Āsyūr menegaskan bahwa memahami *maqāṣid al-syarī'ah* bagi ahli fikih (mujtahid) adalah sebuah keniscayaan. Untuk memantapkan idenya tersebut kepada para pembaca, maka ia menggambarkan lima kondisi mujtahid ketika menghadapi

⁷¹ ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 165.

⁷² Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, ed. oleh Muḥammad al-Ṭāhir al-Misāwīy, III (al-Urdūn: Dār al-Nafāis, 2011), 180.

sebuah persoalan. Pertama, menghadapi sebuah permasalahan hukum yang dapat diketahui hukumnya dengan cara memahami teks-teks syariah dengan pendekatan bahasa (*linguistik/bayani*) dan sesuai dengan penggunaan istilah syar'iyah berdasarkan kaidah lafziyah. Prosedur ini sebagian besar sudah tercakup dalam ilmu usul fikih. Kedua, menghadapi problem hukum yang memiliki kemungkinan terdapat banyak dalil yang berpotensi saling bertentangan satu sama lain. Dalam kondisi seperti ini, maka terdapat tiga cara yang dapat dilakukan oleh mujtahid, yaitu, memastikan 'illat syar'iyah-nya yang paling sesuai; memberfungsikan dalil secara bersamaan; atau mengunggulkan salah satu dari keduanya. Ketiga, menghadapi problem hukum yang tidak dijumpai teks yang jelas (*naṣṣ ṣarīḥ*) yang menjelaskan hukum problem tersebut, namun masih dapat diketahui 'illat-nya, jika demikian, maka dilakukan analogi. Keempat, menghadapi sebuah problem hukum yang tidak didapati penjelasannya sama sekali di dalam *naṣṣ ṣarīḥ* dan tidak memungkinkan untuk dilakukan analogi (*qiyās*) karena tidak ada persamaan 'illat yang menjadi pedoman untuk menganalogikan. Dalam kondisi demikian, seorang mujtahid haruslah menentukan hukumnya dengan ijtihad. Kelima, menghadapi sebagian hukum-hukum syariah yang tidak diketahui 'illat-illat hukumnya dan hikmah-hikmah pengundangnya, dan merasa mengalami keterbatasan untuk menemukan *ḥikmah Syāri'*, dan juga merasa lemah di sisi

luasnya syariah, maka selanjutnya, ia menamai kondisi seperti ini dengan istilah *ta'abbudi* (bersifat ibadah).⁷³

Dari lima kondisi di atas tampak jelas, bahwa seorang mujtahid membutuhkan pengetahuan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai landasan dalam berijtihad. Pada kondisi keempat, ketiadaan dalil dan sulitnya melakukan *qiyās* terhadap problem yang dihadapi pada masa kini (kontemporer) merupakan tanggungjawab ulama (mujtahid) untuk menyelesaikannya, karena itu, kebutuhan mujtahid akan pengetahuan *maqāṣid al-syarī'ah* adalah sangat jelas. Karena dengan pengetahuan *maqāṣid al-syarī'ah* akan menjamin kelestarian dan kelangsungan hukum-hukum syariah pada generasi sekarang dan yang akan datang sampai berakhirnya kehidupan dunia. Demikian pula kondisi ketiga, dalam melakukan *qiyās*, seorang mujtahid dituntut untuk melakukan penetapan *'illat (isbāt 'illah)*. Dan untuk menetapkan sebuah *'illat*, mujtahid dituntut untuk mengetahui *maqāṣid al-syarī'ah*. Dalam kondisi kedua, ketika menghadapi problema hukum yang memiliki dua dalil atau lebih yang berpotensi saling bertentangan, maka *maqāṣid al-syarī'ah* dijadikan sebagai pedoman atau pisau analisis dalam menimbang dan memilih dalil yang sesuai dengan yang dikehendaki oleh *Syāri'*.⁷⁴

⁷³ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 183–84.

⁷⁴ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 184–188.

Dalam pandangan ibn ‘Āsyūr memahami *maqāṣid al-syarī‘ah* tidak cukup dengan memahami dalil-dalil yang hanya dipahami secara lafziyah, karena setiap lafaz bahasa tidaklah selalu menunjuk pada satu makna tunggal yang baku. Oleh karena itu, pemahaman terhadap susunan pembicaraan, konteks pembicaraan, dan penjelasan-penjelasan panjang lebar sebuah pembicaraan adalah sangat dibutuhkan oleh pendengar untuk menghilangkan kekaburan yang muncul dari sesuatu yang disampaikan oleh pembicara dalam menangkap maksudnya. Ia juga menegaskan bahwa pembicaraan yang disampaikan secara tertulis lebih banyak mengandung kekaburan makna dibanding dengan yang disampaikan secara oral dan langsung melihat ekspresi pembicara. Hal itu karena pembicaraan yang disampaikan melalui tulisan tidak terdapat konteks pembicaraan dan isyarat-isyarat pembicara, meskipun tulisan lebih menjamin keterjagaannya dari perubahan, keterlupaan, dan kekeliruan dalam pengungkapan.⁷⁵

2. Metode penetapan *maqāṣid al-syarī‘ah*

Disamping menjelaskan tentang pentingnya memahami *maqāṣid al-syarī‘ah* bagi ahli fikih, ia juga menjelaskan tentang

⁷⁵ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 203–4.

cara-cara penetapan *maqāṣid al-syarī'ah*. Ada tiga cara dalam menetapkan *maqāṣid al-syarī'ah*, yaitu:

a. Meneliti secara induktif hukum-hukum syariah dari berbagai aspek atau sifatnya. Cara pertama ini mengenal dua model yang dapat ditempuh, yaitu:

- (1) Meneliti satuan-satuan hukum yang telah diketahui '*illat-illat*'nya dengan pola induktif. Dengan meneliti '*illat-illat*' hukum, maka *maqāṣid al-syarī'ah* akan dapat diketahui dengan mudah, karena dengan meneliti berbagai '*illat*' yang memiliki kemiripan akan menjadi pemandu hikmah yang utuh, maka dimungkinkan untuk mendapatkan kesimpulan sebuah hikmah dan ditetapkan sebagai *maqāṣid al-syarī'ah*.⁷⁶
- (2) Meneliti dalil-dalil hukum yang sama '*illat*'nya sampai menghasilkan keyakinan bahwa '*illat*' tersebut adalah *maqṣad* atau tujuan yang dicita-citakan oleh *Syārī'*.⁷⁷

⁷⁶ Contoh, larangan melamar perempuan yang sudah dilamar orang lain, dan larangan menawar sesuatu yang sudah ditawarkan orang lain. '*Illat*' dari larangan itu adalah adanya sifat keserakahan (arogansi) yang dapat menghalangi orang lain untuk mendapatkan kemanfaatan dari yang dicarinya. Dari situ dapat disimpulkan bahwa tujuan atau *maqṣad* larangan melamar pinangan orang lain adalah terciptanya keberlangsungan persaudaraan antar muslim. Berdasar pada *maqṣad* atau tujuan tersebut, maka tidak haram hukumnya meminang pinangan orang lain atau menawarkan orang lain jika peminang atau penawar pertama sudah mencabut keinginannya itu. Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 191–92.

⁷⁷ Contoh, a. larangan jual beli makanan sebelum barang yang dijual itu diterima (menjadi milik sah) penjual, alasan ('*illah*') larangan jual beli

- b. Mengkaji (meneliti) dalil-dalil Al-Qur'an yang penunjukkan maknanya (*dalālah*-nya) jelas dan tegas yang kecil kemungkinannya untuk bisa dipalingkan pada makna lain dari makna eksplisitnya berdasarkan penggunaan kebahasaan orang Arab.⁷⁸

tersebut adalah karena adanya tuntutan ketersediaan (peredaran) makanan di pasar; b. larangan jual beli makanan dengan makanan dengan cara ditangguhkan, alasannya adalah menghilangkan peredaran makanan; c. larangan menimbun makanan, sebagaimana hadis Muslim yang diriwayatkan dari Muammar secara *marfu*': "من احتكر طعاما فهو خاطي" alasannya adalah mengurangi makanan di pasar. Berdasarkan penelitian ini menghasilkan kesimpulan bahwa ketersediaan (peredaran) makanan dan kemudahan memperolehnya merupakan suatu *maqṣad al-syarī'ah*, berdasarkan *maqṣad* tersebut dijadikanlah dasar dan dalil bahwa sesungguhnya ketersediaan makanan merupakan suatu bentuk jual beli (tukar menukar) dan mengurangi ketersediaan atau peredaran makanan juga suatu bentuk jual beli yang lain yang dilarang, karena manusia tidak dapat meninggalkan jual beli, maka bentuk jual beli apa saja selain contoh di atas yang tidak dikhawatirkan hilangnya ketersediaan makanan adalah dibolehkan, seperti jual beli *syirkah*, *tauliyah*, dan *iqalah* dalam makanan sebelum diterimanya. Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 192–93.

⁷⁸ Contoh, Q.S. al-Baqarah/2: 183 كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ kata كتب dalam ayat tersebut bermakna Allah mewajibkan puasa, jika ada seseorang yang mengatakan bahwa lafaz كُتِبَ dalam ayat tersebut bermakna 'ditulis' dalam arti 'puasa itu ditulis dalam kertas', maka pendapat tersebut tidaklah tepat. Al-Qur'an adalah wahyu mutawatir yang keberadaan lafaznya bersifat pasti (*qaṭ' al-laḥẓī*), akan tetapi dari sisi penunjukan makna lafaz adalah bersifat dugaan (*ẓannī*) yang membutuhkan penunjukan makna yang jelas yang memperkecil kemungkinan munculnya makna-makna sekunder terhadap lafaz tersebut. Dengan demikian, jika telah terhimpun antara kepastian lafaz dan kekuatan dugaan penunjukan makna, maka layak dijadikan tradisi dalam pengambilan *maqṣad* yang akan menghilangkan perbedaan dan perselisihan

c. Meneliti dalil-dalil Sunnah *mutawātirah*. Cara yang ketiga ini hanya ada pada dua kondisi, yaitu:

- (1) Meneliti hadis-hadis *mutawātir ma'nawī* yang diperoleh dari menyaksikan sebagian besar sahabat mengamalkan perbuatan dari Nabi saw. sehingga mereka mendapatkan pengetahuan tentang pengundangan hukum yang disepakati.⁷⁹
- (2) Meneliti hadis-hadis *mutawātir 'amalī* yang diperoleh melalui pengamatan beberapa sahabat atas amalan-amalan Rasulullah yang dilakukan secara berulang-ulang, dan dari himpunan perbuatan-perbuatan Rasulullah itu dapat disimpulkan suatu *maqṣad syar'ī*.⁸⁰

hukum fikih. Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 193.

⁷⁹ Contoh, disyariatkan sedekah jariyah yang disebut dengan *al-ḥabs* atau wakaf; adanya khutbah dua hari raya yang dilaksanakan setelah salat. Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 194.

⁸⁰ Sebagaimana dalam hadis sahih Bukhari yang diriwayatkan oleh al-Arzaq bin Qais, ia berkata: “Dulu kami pernah berada di pinggir Sungai di al-Ahwaz yang kering airnya, kemudian datang Abu Barzah al-Aslami yang mengendarai kuda, kemudian ia hendak melaksanakan salat dan menambatkan tali kudanya, maka ketika kudanya lepas, ia membatalkan salatunya dan mencari kuda tersebut sampai ia menemukan kudanya dan mengambilnya, kemudian ia kembali dan menunaikan salatunya. Kemudian ada seorang sahabat lain yang berkata dengan nada sindiran: cobalah kalian lihat kepada orang ini yang meninggalkan salatunya karena kuda, maka Abu Barzah menjawab: tak ada seorangpun yang memperlakukanku dengan kejam sejak saya berpisah dengan Rasulullah, sesungguhnya rumahku itu jauh seandainya saya tetap salat dan saya biarkan kuda itu lepas maka saya tidak dapat mendatangi ke keluargku sampai tengah malam (mendapatkan

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr juga menegaskan bahwa *maqṣad al-syarī‘ah* dapat diketahui dari berbagai aspek:

- 1) Melalui kajian terhadap perintah dan larangan dasar yang jelas, karena pada hakekatnya, suatu perintah itu adalah perintah untuk melaksanakannya, maka terjadinya perbuatan itulah menjadi *maqṣad al-Syāri‘*, demikian juga, suatu larangan menuntut tercegahnya perbuatan.
- 2) Mengambil pelajaran ‘*illah-‘illah* perintah dan larangan, seperti perintah nikah untuk kebaikan keturunan, perintah jual beli untuk kemaslahatan mengambil manfaat dari barang yang dijual.
- 3) Bahwa dalam pengundangan hukum terdapat *maqṣad al-syarī‘ah* yang *aṣliyah* dan *taba‘iyah* yang terkadang tertera jelas pada zahir teks, dan di lain waktu hanya berupa isyarat implisit saja, dan ada yang diperoleh melalui penelitian dari nash-nash.⁸¹

kesulitan), dan dia mengatakan bahwa sesungguhnya ia pernah menemui Rasulullah dan dia melihat Rasulullah memberikan kemudahan. Penyaksiannya terhadap perbuatan Rasulullah yang berulang-ulang memberikan pengetahuan pada dirinya bahwa salah satu dari *maqṣad al-syarī‘ah* adalah memberikan kemudahan. Muhammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 194–95.

⁸¹ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 196. Untuk mengetahui cara pengungkapan *maqāṣid al-Syāri‘* lihat juga pada Nu‘mān Jughaim, *Ṭuruq al-Kasyfī ‘an Maqāṣid al-Syāri‘* (al-Urdun: Dār an-Nafāis, 2014), 135–72.

Dalam pengambilan dalil-dalil (*istidlāl*) dengan hadis Nabi, ibn ‘Āsyūr melakukan kategorisasi perilaku (tindakan) Nabi menjadi 12 kategori. Hal itu dilakukan untuk mempertegas posisi dan peran Nabi saw. dalam menyampaikan pesan tersebut agar dapat diketahui *maqāṣid al-syarī’ah*nya, dan sekaligus sebagai pertimbangan dalam penggunaannya sebagai dasar hukum. Dua belas kategori peran dan fungsi Nabi Muhammad dalam menyampaikan ucapan dan melaksanakan tindakannya⁸²itu

⁸² Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, 212–26.

adalah: *al-tasyrī*,⁸³ *al-iftā*,⁸⁴ *al-qadā*,⁸⁵ *al-imārah*,⁸⁶ *al-hudā wa al-irsyād*,⁸⁷ *al-muṣālahah*,⁸⁸ *al-isyārah* 'alā *al-mustasyir*,⁸⁹ *al-*

⁸³ Posisi Nabi sebagai pengundang syariah (*musyarri'*) tercermin dalam firman Allah Q.S. Ali Imran/3:144. Adapun indikator-indikator tentang peran beliau sebagai *musyarri'* diantaranya menekankan kepada para pendengar untuk memerhatikan sesuatu yang disampaikan atau yang diperbuat, seperti sabdanya "Ambillah dariku manasik haji kalian".

⁸⁴ Posisi Nabi sebagai pemberi fatwa yang dituntut untuk mengetahui kondisi *mustafti* (peminta fatwa) sebelum mengeluarkan fatwa, sebagaimana dalam haji wadak ketika ada seorang sahabat bertanya, "aku telah berkorban sebelum melempar jumrah", bagaimana ini?, maka Nabi menjawab "melemparlah dan tiada masalah". Kemudian, yang satu lagi mengadu "aku telah melakukan tawaf ifadah sebelum melempar jumrah", maka jawab Nabi, "melemparlah dan tiada masalah". Tidaklah ketika beliau ditanya tentang sesuatu yang sudah terlanjur dilaksanakan atau belum dilakukan baik karena lupa atau karena ketidaktahuan melainkan dia selalu menjawab lakukan dan (apa yang sudah kamu lakukan) tidak apa-apa (tidak berdosa).

⁸⁵ Yaitu posisi Nabi sebagai *qāḍi* yaitu, memutuskan perselisihan antara dua pihak yang saling berselisih, seperti keputusan Nabi pada perselisihan antara bani Hadrami dan bani Kindi. Artinya setiap ketetapan yang tidak dihadiri oleh dua orang yang berpekar tidak termasuk dalam *qada'*. Selain itu, indikator pernyataan Nabi sebagai sebuah ketetapan (*qada'*) adalah adanya orang yang meminta keputusan kepada Nabi (أقضي), maka Nabi menjawab "akan saya putuskan" (لأقضي).

⁸⁶ Seperti halnya dalam posisi sebagai *tasyrī'*, akan tetapi terkadang ada pengecualian disini. Seperti larangan Nabi memakan *ḥimar ahliyah* (keledai jinak) saat peperangan Khaibar. Pada awalnya timbul perbedaan pendapat di kalangan sahabat, apakah perintah ini berlaku juga di seluruh keadaan (*tasyrī'*) ataukah hanya bagian dari strategi perang saja. Perlu diketahui bahwa pada saat perang tersebut, pasukan Nabi banyak yang mengendarai *ḥimar*, sehingga dikhawatirkan memakan *ḥimar* sama dengan memperlemah barisan kekuatan kaum muslim.

⁸⁷ Peran sebagai penunjuk dan pengarah. Dimensi ini lebih luas cakupannya dari sekedar perintah dan larangan. Karena kadangkala Nabi melakukan suatu perintah bukan bermaksud untuk ditaati sepenuhnya, akan

tetapi hanya sebagai petunjuk akan adanya jalan kebajikan. Hal ini dalam pandangan Ibnu ‘Āsyūr hanya terbatas pada anjuran untuk mengambil nilai akhlak yang baik, adab luhur, dan akidah yang benar.

⁸⁸ Peran sebagai pendamai di antara manusia. Peran ini berkebalikan dengan peran *qada’*, dimana Nabi melakukannya untuk merealisasikan kemaslahatan di antara masyarakat. Sebagai contoh, ketika terjadi perselisihan antara Ka‘ab bin Malik dan Abdullah Abi Hadrad, dimana Ka‘ab berhutang sejumlah uang kepadanya. Percekocokan yang terjadi dalam masjid ini diiringi dengan bentakan kecil di antara keduanya. Tak lama kemudian, keluarlah Nabi sembari menjulurkan sejumlah uang kepada Ka‘ab untuk dibayarkan pada Abi Hadrad, dan selesailah perselisihan itu.

⁸⁹ Posisi Nabi sebagai pemberi isyarat akan hukum sesuatu kepada seorang yang meminta petunjuk (*mustasyīr*). Dan isyarat ini kemudian yang menjadi petanda akan kebolehan atau terlarangnya suatu hal. Sebagaimana yang biasa terjadi di kalangan para sahabat ketika itu, menjual kurma sebelum masak yang terkadang ketika masak, hasil yang diharapkan berbeda, dan hal ini menimbulkan perselisihan akut di kalangan sahabat. Zaid bin Sabit mengadukan hal ini dan kemudian Nabi melarang transaksi semacam ini.

naṣīḥah,⁹⁰ *takmil al-nufūs*,⁹¹ *ta'lim al-haqā'iq al-'āliyah*,⁹² *al-ta'dīb*,⁹³ *al-tajarrud 'an al-irsyād*.⁹⁴

Syihab al-Dīn Aḥmad bin Idrīs al-Qarāfī, ulama pendahulu ibn

⁹⁰ Kedudukan Nabi sebagai seorang yang memberi nasehat kepada sahabatnya, dimana nasehat tersebut bersifat aksidental (*khuṣūṣiah*) dan tidak dapat digeneralisir, seperti nasehat Nabi kepada Fatimah binti Qais yang mengadu telah dipinang oleh Abu Jahm yang kaya dan Muawiyah yang tak berpunya. Serta merta Nabi menyarankan untuk menerima pinangan Abu Jahm mengingat keadaannya yang lebih baik dibanding Muawiyah. Hal ini tidak berarti seorang wanita tidak boleh menikahi laki-laki miskin.

⁹¹ Seperti anjuran Nabi untuk mencintai sahabat dan tidak membencinya, karena merekalah pembawa panji-panji agama sepeninggal Nabi. Seperti sabdanya, “sahabat-sahabatku seperti bintang di langit”.

⁹² Berperan sebagai pengajar kebenaran tingkat tinggi. Ini merupakan peran khususiah Nabi, sebagaimana hadis yang diriwayatkan Abu Zar, bahwa Rasul telah bertanya kepada Abu Zar: “hai Abu Zar apakah kau melihat gunung Uhud?” Abu Zar menjawab: ya Nabi, lalu Nabi berkata: “saya tidak suka memiliki emas sebesar gunung Uhud saya akan menginfakkan seluruhnya kecuali saya sisakan tiga dinar saja”. Abu Zar menyangka bahwa hal itu merupakan perintah untuk semua umat tentang larangan menyimpan harta, namun dugaan Abu Zar ini ditentang Usman bin Affan.

⁹³ Peran Nabi sebagai pendidik, upaya memperbaiki individu dengan cara menakuti atau mencela, seperti sabda Nabi, “demi Allah tidaklah seorang beriman sampai ia menjaga tetangganya dari gangguannya” ini bukan berarti orang yang mengganggu tetangganya keluar dari iman, melainkan hanya sebagai petuah Nabi kepada muslimin untuk tidak berbuat yang tidak baik kepada tetangganya.

⁹⁴ Mencakup urusan sehari-hari Nabi yang terkait dengan naluri (*jibillah*) dan kehidupan duniawiah (kehidupan rumah tangga) yang tidak ada hubungannya dengan pentasyrian, beragama, dan mendidik jiwa. Seperti cara memasak macam-macam makanannya, cara berpakaian, dan sebagainya.

‘Āsyūr yang kitabnya juga dikaji dan menjadi rujukannya, hanya mengklasifikan perilaku Nabi menjadi tiga kategori, yaitu: sebagai *qāḍi*, mufti, dan imam (pemimpin pemerintahan).⁹⁵ Demikian pula dalam usul fikih, tindakan Nabi hanya diklasifikasikan menjadi tiga macam,⁹⁶ yaitu: sebagai manusia biasa (punya *jibilliyah*),⁹⁷ kekhususan sebagai Nabi,⁹⁸ dan sebagai pemberi (pengundang) syariah.⁹⁹

Berdasar penjelasan di atas, diketahui bahwa kategorisasi perilaku Nabi yang dilakukan oleh ibn ‘Āsyūr tersebut merupakan hasil pemikiran original ibn ‘Āsyūr dari hasil pengembangan pemikiran ulama terdahulu dan hal itu merupakan sumbangan berharga dan penting dalam mengkaji hukum Islam. Adanya kategorisasi perilaku Nabi tersebut mempertegas pendapatnya, bahwa memahami dalil syariah tidak cukup dengan hanya memahami makna lafaz saja, tetapi perlu juga memahami konteks pembicaraan tersebut, konteks situasi dan kondisi, dan juga peran (posisi) Nabi pada saat menyampaikan pembicaraan tersebut.

⁹⁵ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 207.

⁹⁶ Wahbah al-Zuhailī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1997), 44.

⁹⁷ Seperti cara berdiri, duduk, makan, minum, tidur, dan jalan Nabi.

⁹⁸ Seperti kewajiban salat duha, witir, dan tahajjud, kebolehan menikah lebih dari empat orang perempuan, kecukupan dalam menetapkan dakwaan dengan persaksian Huzaimah saja, dan lain-lain.

⁹⁹ Yang menuntut kepada kita untuk mengikutinya, sehingga dikenal dengan sifat *wujūb*, *nadb*, dan *ibāḥah*.

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr juga memberikan peringatan bahwa dalam mengkaji *maqāṣid al-syarī‘ah* hendaknya dilakukan secara cermat dan teliti dengan menghindari sikap ceroboh dan tergesa-gesah karena penetapan *maqāṣid al-syarī‘ah* merupakan perkara yang rumit dan adanya bermacam-macam dalil-dalil dan ketentuan-ketentuan istinbatnya. Adanya perbedaan keluasan kandungan makna dalil-dalil, perbedaan jumlah sedikit dan banyaknya dalil dalam suatu pengundangan hukum, dan juga kadar kemampuan pemahaman pengkaji dalam mengungkap makna-makna dalil, membuat ibn ‘Āsyūr membagi tingkatan *maqāṣid al-syarī‘ah* menjadi tiga,¹⁰⁰ yaitu: pasti (*qaṭ‘ī*) atau mendekati pasti (*qarīban min al-qaṭ‘ī*),¹⁰¹ dugaan (*ẓanni*),¹⁰² dan

¹⁰⁰ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 232.

¹⁰¹ Suatu *maqāṣid* dapat dikatakan sebagai *maqāṣid qaṭ‘ī*, jika diperoleh melalui salah satu prosedur berikut. Pertama, diperoleh dari makna teks secara eksplisit yang tidak mengandung makna lain (takwil). Kedua, diperoleh melalui penelitian induktif terhadap sekumpulan dalil-dalil syarak, seperti tujuan *al-syāri‘* yang memberikan kemudahan (*al-taisīr*) yang ditemukan dari berbagai dalil yang ada dalam Al-Qur’an Q.S. al-Baqarah/2: 185; al-Hajj/22: 78; al-Baqarah/2: 286; al-Baqarah/2: 187; al-Nisa’/4, dan juga didukung oleh berbagai hadis Nabi saw., seperti: “Saya diutus dengan membawa agama yang Hanif dan toleran” dan lain-lain. Dan ketiga, diperoleh melalui penalaran akal yang logis yang menghasilkan kemaslahatan yang agung dan jika diabaikan akan membahayakan masyarakat. Lihat dalam Muhammad al-Tāhir ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 235–36, dan 314. Lihat juga Aḥsan Liḥasāsanah, *Al-Fiqh al-Maqāṣidī ‘inda al-Imām al-Syātibī* (Kairo: Dār al-Salām, 2008), 18.

¹⁰² Adalah *maqāṣid* yang diperoleh dari dalil-dalil yang bersifat *ẓanni*, atau melalui dugaan akal, seperti menjadikan anjing sebagai penjaga di

di bawah level dugaan (*adna min al-ẓannī*).¹⁰³ Yang dimaksud tingkatan *maqāṣid* “di bawah level dugaan” tersebut oleh Aḥsan Liḥasāsanah dan Ismā‘il al-Ḥasanī¹⁰⁴ disebut sebagai *maqāṣid wahmī*.¹⁰⁵ Namun demikian, ibn ‘Āsyūr—pada kesempatan lain, ketika menjelaskan syarat-syarat *maqāṣid al-syarī‘ah*-- juga menggunakan istilah *wahm*,¹⁰⁶ demikian juga pada saat menjelaskan klasifikasi masalah dilihat dari sisi realisasi

rumah perkotaan pada saat ketakutan dan ketidakamanan di kota Kairouan: Syaikh Abu Muhammad ibn Abī Zayd menjadikan sebuah anjing sebagai pengawas di rumahnya. Ketika dia diberi tahu bahwa Malik ibn Anas tidak menyukai pengambilan anjing sebagai pengawas di daerah perkotaan, dia menjawab: "Seandainya Malik hidup di zaman seperti kita, dia pasti akan menjadikan seekor singa sebagai penjaga pintu rumahnya, dan sesuatu yang telah ditemukan pada dalil tekstual Syariah yang bersifat spekulatif (dugaan), seperti hadits, "Seorang hakim tidak boleh memberikan penilaian (keputusan) saat dalam keadaan marah". Muhammad al-Tāhir ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 315. Lihat juga Aḥsan Liḥasāsanah, *Al-Fiqh al-Maqāṣidī ‘inda al-Imām al-Syāṭibī* (Kairo: Dār al-Salām, 2008), 18.

¹⁰³ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 232.

¹⁰⁴ Liḥasāsanah, *Al-Fiqh al-Maqāṣidī ‘inda al-Imām al-Syāṭibī*, 18. Lihat juga al-Ḥasanī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām Muḥammad al-Tāhir Ibn ‘Āsyūr*, 241.

¹⁰⁵ Adalah *maqāṣid* yang diperoleh berdasarkan praduga atau khayalan yang tidak memiliki landasan dalil-dalil syari yang *mu‘tabar*, atau sesuatu itu secara sepintas tampak mengandung kemanfaatan, namun jika dilakukan kajian mendalam terbukti ada bahayanya. Hal itu disebabkan adanya kesamaran bahaya tersebut, seperti konsumsi obat-obatan narkotika, seperti opium, ganja, kokain, dan heroin-konsumen menganggapnya menyenangkan-, meski tidak mendapat manfaat nyata dari hal tersebut, atau manfaatnya sebanding dengan bahayanya, sebagaimana dinyatakan dalam Q.S. al-Baqarah/2: 219. ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 315; Lihat Liḥasāsanah, *Al-Fiqh al-Maqāṣidī ‘inda al-Imām al-Syāṭibī*, 18.

¹⁰⁶ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 255.

kemanfaatan dan penghindaran bahaya juga menggunakan istilah *wahmiyah*.¹⁰⁷

Selanjutnya, secara garis besar, ibn ‘Āsyūr mengklasifikasikan *maqāṣid al-syarī‘ah* dilihat dari segi asal usul pemaknaan menjadi dua kategori, yaitu *haqiqiyah*,¹⁰⁸ dan *‘urfīyah*.¹⁰⁹ Kemudian makna *i‘tibariyah* dikategorikan pada makna *haqiqiyah*. Makna *‘urfīyah* diklasifikasikan menjadi dua, yaitu *‘ammah*, dan *khaṣṣah*.¹¹⁰ Al-Ṭāhir bin ‘Āsyūr memberikan sejumlah persyaratan atas *‘illah* atau sifat yang dapat menjadi *maqāṣid al-syarī‘ah* dari sebuah teks. Ada empat syarat yang ditetapkan untuk membedakan keberadaan spirit hakiki sebuah teks dari spirit *awhami* atau *khayali*, yaitu: *al-ṣubūt*, *al-zuhūr*, *al-indibāt*, dan *al-iṭṭirād*.

¹⁰⁷ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 300.

¹⁰⁸ Suatu kemaslahatan yang nampak pada dirinya sendiri dan akal sehat menerimanya. Yakni, kemanfaatan umum ataupun kebahayaan umum diketahui secara mandiri tanpa tergantung atas pengetahuan terhadap aturan-aturan, seperti dipahaminya konsep adil sebagai sesuatu yang bermanfaat, dan melampaui batas terhadap jiwa sebagai suatu bahaya.

¹⁰⁹ Suatu kemaslahatan yang merupakan hasil eksperimen (pengalaman-pengalaman) yang ditemukan oleh sekumpulan ulama dan dianggapnya sebagai suatu yang pantas untuk kemaslahatan umum, seperti memahami bahwa ihsan merupakan konsep yang harus diinteraksikan (diaplikasikan) oleh masyarakat, memahami sanksi terhadap pelaku pidana itu dapat mencegah orang lain dari keinginan melakukan perbuatan serupa.

¹¹⁰ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 254.

Pertama, *al-ṣubūt*, berarti tetap atau pasti. Artinya, eksistensi makna-makna (spirit) dasar dari sebuah teks itu bersifat pasti dalam kenyataannya atau dugaan yang mendekati kepastian. Kedua, *al-zuhūr* yang bermakna jelas. Artinya, sifat (illat) dari teks itu dipahami secara jelas oleh para ahli fikih dan mereka tidak berselisih tentang hal itu, dan sebagian besar sifat itu tidak menjadi kabur dengan adanya sedikit keserupaan dengan hal lainnya. Sebagai contoh konsep memelihara nasab yang merupakan tujuan (*maqṣad*) dari pengundangan nikah adalah jelas dan tidak menjadi kabur dengan adanya sistem mengambil selir (*mukhādanah*) atau dengan cara proses mempertemukan kandungan perempuan pelacur dengan seorang laki-laki tertentu diantara orang-orang yang telah menggaulinya (*'ilāṭah*). Ketiga, *al-inḍibāṭ* berarti definitif dan terukur. Artinya, suatu makna (*'illah*) yang definitif dan terukur sehingga layak untuk dijadikan sebuah *maqṣad syarī'ah*. Contoh, *maqṣad syarī'ah* memelihara akal dari diundangkannya hukum takzir dipukul bagi pemabuk. Keempat, *al-iṭṭirād* berarti konsisten. Yakni, makna (*'illah*) tersebut tidak berubah-ubah seiring dengan adanya perbedaan geografis, tradisi, budaya, dan nilai-nilai zaman. Seperti, konsep kafaah yang menurut Imam Malik dan sebagian besar ahli fikih merupakan syarat dalam pernikahan. Tujuan syarat kafaah tersebut adalah terwujudnya *mulā'amah* (kepantasan/kelayakan). Adapun sifat (kreteria) *mulā'amah* adalah harus Islam dan mampu memberi nafkah, sifat tersebut tetap berlaku dimanapun dan kapanpun.

Berbeda dengan sifat *tamāšul* (kemiripan/keserupaan) yang menjadi kreterianya adalah dalam hal kelimpahan harta atau kesukuan, maka masing-masing wilayah, budaya, dan situasi dan kondisi akan berbeda-beda dalam menjadikan syarat kafaah.¹¹¹

3. Konstruksi teori *maqāṣid al-syarī'ah*

Teori *maqāṣid al-syarī'ah* ibn 'Āsyūr dibangun atas tiga pondasi utama, yaitu: *al-fiṭrah*, *al-maṣlahah*, dan *al-ta'līl*.¹¹²

a) *Al-Fiṭrah*

Al-Fiṭrah merupakan suatu sifat (nilai) agung dari syariah Islam. *Al-Fiṭrah* adalah seperangkat sistem kreteria yang dilekatkan oleh Allah pada setiap makhluk sejak awal mula penciptaannya, baik yang bersifat lahir ataupun batin. Yang dimaksud dengan fitrah lahir adalah segala hal yang bersifat jasadi dan inderawi, seperti manusia berjalan dengan kedua kakinya, atau menggunakan matanya untuk aktifitas melihat. Sedangkan yang dimaksud dengan fitrah batin adalah yang bersifat *aqliyyah*, yaitu manusia diciptakan dengan anugerah penggunaan akal dalam berpikir. Dengan anugerah akal, manusia pada dasarnya dapat secara aktif membedakan

¹¹¹ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 252–253.

¹¹² al-Ḥasanī, *Nazariyyat al-Maqāṣid 'inda al-Imām Muḥammad al-Tāhir Ibn 'Āsyūr*, 261.

hal-hal yang baik atau buruk. Ibn ‘Āsyūr berkeyakinan bahwa yang dimaksud sifat Islam sebagai agama fitrah tak lain adalah fitrah *aqliyyah*nya, karena Islam berisi sistem akidah dan syariah yang keseluruhannya merupakan entitas yang bersifat *aqliyyah* atau berjalan sesuai dengan yang dipahami dan dikuatkan oleh akal pikiran.¹¹³ Artinya, Islam selalu membawa ajaran-ajaran prinsip yang sesuai dengan nilai budaya yang baik yang mengakar dalam diri manusia, dan format budaya yang baik itu selalu selaras dengan kaedah-kaedah akal murni.

Berawal dari konsep Islam sebagai agama fitrah, selanjutnya dikembangkan pada konsep *samāḥah* (kemudahan/toleransi). *Samāḥah* merupakan sifat yang berada pada posisi tengah-tengah antara dua kutub ekstrim, mempersempit (*tadyīq*) dan mempermudah (*tasāḥul*). Berposisi moderat di antara sikap *ifrāt* (melampaui batas dalam pemberatan) dan *tafrīt* (terlalu meringankan) merupakan sumber kesempurnaan. Selanjutnya, untuk meyakinkan bahwa sifat *samāḥah* merupakan salah satu sifat agama Islam yang berjalan seiring dengan fitrah manusia, maka ibn ‘Āsyūr

¹¹³ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 261–262.

mempertegas dengan menyuguhkan dalil-dalil Al-Qur'an¹¹⁴ dan sunnah¹¹⁵ yang banyak jumlahnya.¹¹⁶

Allah telah menghendaki syariat Islam ini sebagai agama yang universal (mencakup semua manusia) dan abadi, karena itu sudah barang tentu dalam aplikasinya menghendaki adanya kemudahan agar dapat diterima secara baik oleh berbagai lintas generasi dan geografis.¹¹⁷ Sebagai konsekwensi atas pensifatan Islam sebagai agama universal dan sebagai implementasi pemahaman tentang universalitas syariat Islam, maka pengembangan konsep *al-musāwāh* (egaliter) di antara umat manusia dalam menggapai syariat adalah sebuah keniscayaan.

Konsep *al-musāwāh* itu dikembangkan oleh ibn 'Āsyūr dari konsep persaudaraan mukmin (*ikhwah*) sebagaimana firman Allah dalam Q.S. al-Hujūrāt/49: 10. Menurutnya, penggunaan diksi "*ikhwah*" dalam ayat tersebut mencakup makna persamaan derajat kaum muslimin dalam memperoleh hak-hak hukum yang diberikan oleh syariat. Konsep *al-*

¹¹⁴ Q.S. al-Baqarah/2: 185, al-Hajj/22: 78, al-Māidah/5: 6; al-Baqarah/2: 286, al-Nisa'/4: 28.

¹¹⁵ Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Ismā'il bin Ibrāhīm bin al-Muḡīrah bin Bardazabah al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, "Kitab al-Buyū'" (Beirut-Libanon: Dār al-Kutub al-'ilmiyah, t.t.), Jilid II, juz 3, 9. Teks hadisnya: رحم الله رجلا سمحا اذا باع، واذا اشترى، واذا اقتضى

¹¹⁶ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 268–70.

¹¹⁷ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 271.

musāwāh (egaliter) yang dikembangkan oleh ibn ‘Āsyūr itu didasarkan atas kesamaan dalam asal-usul penciptaan manusia. Artinya, manusia itu sama dari sisi kemanusiannya,¹¹⁸ sama dalam mendapatkan hak hidup di dunia, hak mendapat kelestarian kehidupan, hak bertempat tinggal sesuai kelahirannya atau pilihannya, kesemua hal itu merupakan fitrah manusia.

Tentang hak hidup di dunia, maka konsep egaliter tersebut tercermin di dalamnya konsep pemeliharaan jiwa, dan pemeliharaan nasab. Kemudian terkait dengan hak mendapat kelestarian kehidupannya tercermin konsep memelihara harta kekayaannya. Terkait hak-hak tinggal di bumi baik berdasar tempat kelahiran atau pilihan tempat sesuai dengan kelayakannya maka tercermin konsep memelihara keamanan. Selanjutnya, terkait dengan perolehan hak sarana prasarana aktualisasi diri yang signifikan maka tercermin konsep *hifẓ ‘aqli* atau pemeliharaan mental dan harga diri. Adapun hak-hak persamaan yang paling utama dari semua itu adalah hak untuk menyatakan diri memeluk agama yang mencerminkan sebuah konsep memelihara agama.¹¹⁹

Dari semua itu tampaklah persamaan semua manusia menurut pandangan syariat dalam mendapatkan hak-hak

¹¹⁸ Sebagaimana hadis Nabi: *كلکم من ادم* (masing-masing kalian itu sama-sama dari keturunan Adam)

¹¹⁹ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 330.

primer (*darūrī*) dan sekunder (*hājjiyah*). Dalam hal hak primer tidak ada perbedaan, sedangkan dalam hak sekunder terdapat sedikit perbedaan, misalnya diambilnya hak-hak untuk *betasarruf* atau membelanjakan harta dari seorang budak kecuali dengan seizin tuannya. Prinsip *al-musāwah* dalam tasyrik merupakan pokok (*al-aṣl*) yang tidak ditinggalkan kecuali ketika terdapat penghalang, karena itu, tidak dibutuhkan lagi penetapan kesetaraan dalam pengundangan antara individu-individu atau kelompok-kelompok pada pembahasan tentang penentu kesetaraan. Para ulama menjelaskan bahwasanya *khiṭāb* Al-Qur'an dengan bentuk laki-laki (*muṣakkar*) itu mencakup para perempuan, tidak diperlukan ungkapan Al-Qur'an dan sunnah Nabi saw. dalam pemberlakuan hukum syariat atas kaum perempuan dengan pengubahan *khiṭāb* dari *muṣakkar* menuju *mu'annaṣ* dan tidak sebaliknya.

Adapun penghalang-penghalang kesetaraan yang terdapat pada sebagian hukum-hukum itu ada empat macam,

yaitu *jibilliyyah*¹²⁰ (watak/tabi'at), *syar'iyah*,¹²¹ *ijtimā'iyah*/
kemasyarakatan,¹²² dan politik (*siyāsiyah*).¹²³ Penghalang-

¹²⁰ Penghalang *jibilliyyah* terbagi atas dua sifat: yaitu, pertama, bersifat selamanya. Yakni, perbedaan yang muncul berdasar atas ketentuan asal penciptaan (*aṣl al-khilqah*) seperti penghalang kesetaraan perempuan dengan laki-laki dalam hal suatu yang ada keterbatasan pada perempuan berdasar ketentuan asal penciptaannya, seperti memimpin tentara, menjadi khalifah menurut semua ulama dan seperti menjadi *qāḍi* menurut sebagian besar pendapat ulama Islam, dan seperti penghalang kesetaraan laki-laki terhadap perempuan dalam hak menanggung anak-anak kecil. Dan juga termasuk dalam *jibilliyyah* adalah sesuatu yang merupakan pengaruh dari *jibillah*/watak tersebut, seperti penghalang mempersamakan laki-laki dengan perempuan dalam hal perempuan/isteri menafkahi suaminya karena sesuatu yang telah menjadi ketetapan dalam adat kebiasaan bahwa keberadaan laki-laki itu sebagai pencari nafkah keluarga dan kebiasaan tersebut merupakan pengaruh watak dasar laki-laki yang dianugerahi kemampuan untuk bekerja dan melakukannya. Kedua, bersifat temporal, yaitu sifat-sifat yang diusahakan yang timbul dari potensi kesiapan dan dari usaha keras yang meninggalkan pengaruh-pengaruh, seperti perbedaan kecerdasan akal dan kelebihan-kelebihan dalam menemukan konsep-konsep yang samar. Maka tidak ada kesetaraan antara orang alim dan selainnya dan segala pekerjaan yang punya pengaruh jelas karena perbedaan daya tangkap, seperti peran sebagai tugas memahami syariat melalui istinbat, dan kemampuan atas mengenali hukum-hukum syaria di berbagai peristiwa. Oleh karena itu, sampainya pada tingkat *ijtihād* itu menjadi penentu bagi seorang hakim. Pembagian ibn 'Āsyūr tentang sifat *jibilliyyah* menjadi dua, yaitu bersifat abadi dan temporal, sudah tepat. Hanya saja contoh-contoh yang dikemukakan membingungkan, karena bercampur dengan hal-hal yang bersifat konstruk sosial. Seharusnya, yang bersifat abadi itu adalah yang berkaitan dengan penciptaan yang bersifat biologis, sedang bersifat temporal adalah yang berkaitan dengan konstruk sosial.

¹²¹ Adalah penghalang yang muncul akibat ketentuan tasyrik, karena tasyrik yang benar itu hanya bersandar pada hikmah dan *illat* yang signifikan. Syariat merupakan pedoman dalam membatasi penghalang-penghalang dan membatasi sesuatu yang timbul dari memperhatikan dasar-dasar perundangan yang menilai pemberlakuannya secara lebih unggul dari pemberlakuan kesetaraan. Misalnya, penghalang penyamaan perempuan dengan laki-laki dalam pembolehan poligami karena seandainya dibolehkan bagi perempuan maka tidak didapatkan pemeliharaan keturunan.

penghalang tersebut terkadang ada yang bersifat selamanya dan ada yang bersifat temporal. Penghalang yang bersifat *jibilliyah*, *syar'iyah* dan *ijtimā'iyah* itu berkaitan dengan akhlak (etika) dan penghargaan terhadap hak orang lain dan berhubungan dengan sistem kemasyarakatan dengan cara terbaik. Sedangkan penghalang yang bersifat *siyāsiyyah* itu berkenaan dengan memelihara pemerintahan Islam agar tidak mencapai kelemahan.¹²⁴

Sebagaimana telah dijelaskan bahwa prinsip *al-musāwah* yang merupakan salah satu dari *maqāṣid al-syarī'ah*

¹²² Adalah penghalang yang dimunculkan atas dasar adanya kemaslahatan masyarakat, sesuai dengan konsep-konsep yang logis, dan sesuai dengan kebiasaan mereka. Contoh, penghalang penyetaraan orang bodoh dengan orang alim dalam jabatan berfikir tentang kemaslahatan umat, penghalang penyamaan hamba-hamba pada orang-orang merdeka dalam menerima kesaksian. Sebagian besar penghalang-penghalang sosial ini menjadi lapangan ijtihad dan tidak terdapat di dalamnya pembatasan-pembatasan syariyyah melainkan sedikit sekali.

¹²³ Adalah keadaan-keadaan yang berpengaruh dalam pengaturan umat yang mengharuskan pembatalan ketentuan kesetaraan antara kelompok-kelompok atau individu atau dalam hal-hal yang spesifik untuk sebuah kemaslahatan dari beberapa kemaslahatan pemerintahan umat. Penghalang ini biasanya berkaitan dengan pertimbangan waktu. Contoh penghalang *siyāsah* yang bersifat kekal adalah spesifikasi suku Quraish sebagai pemimpin umat. Hadis Nabi: الأئمة من قريش “Para imam/pemimpin itu dari suku Quraisy” (HR. Ahmad bin Hanbal). Contoh penghalang yang bersifat temporal yaitu sabda Rasul di hari kemenangan Makkah/*Fath al-Makkah*: من دخل دار أبي سفيان فهو آمن “siapa yang masuk rumah Abu Sufyan maka dia itu aman” (HR. Muslim).

¹²⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 333–334.

menghendaki adanya persamaan individu-individu dalam mengekspresikan diri mereka dalam berperilaku. Dengan demikian, adanya kebebasan (*al-ḥurriyah*) dalam mengekspresikan diri adalah sebuah keniscayaan sebagai realisasi atas konsep *al-musāwah* tersebut.¹²⁵ Secara terminologi Arab, istilah *al-ḥurriyah* menunjuk pada dua makna, yaitu: 1) kebebasan sebagai lawan kata dari kebudakan (kehambaan); 2) kemampuan seseorang untuk melakukan keinginannya dan segala urusannya tanpa adanya penghalang dari pihak lain.

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr menegaskan bahwa keberadaan manusia yang lahir dalam kondisi merdeka itu adalah sesuatu yang bersifat fitrah. Pendapat ‘Āsyūr tersebut didasarkan pada pernyataan Umar bin Khaṭṭab: “atas dasar apa kalian memperbudak manusia itu, padahal ibunya telah melahirkan mereka dalam keadaan merdeka”. Penggunaan makna pertama dalam fikih sudah biasa digunakan. Di antaranya terdapat kaidah fikih yang berbunyi: “*al-Syārī’ mutasyawwif lilḥurriyyah*” (Allah itu sangat memperdulikan kebebasan). Artinya, di antara salah satu *maqāṣid al-syarī’ah* Islam adalah memberi kebebasan baik fisik maupun non-fisik.

Islam datang pertama kali ketika hukum perbudakan merupakan suatu pranata sosial yang sudah menggejala dan

¹²⁵ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, 391.

diterima publik secara luas. Oleh karena itu, Islam berusaha memberikan jalan keluar untuk membebaskan manusia dari sistem perbudakan, namun di sisi lain sistem perbudakan pada masa itu mengandung kemaslahatan, yaitu tegaknya sistem keluarga dan ekonomi sosial. Karena itu, dalam membatalkan sistem perbudakan, Islam menempuhnya dengan cara perlahan-lahan (berangsur-angsur) sebagaimana karakter Islam dalam menetapkan suatu hukum. Selain itu, pertimbangan *maqāṣid* politik Islam juga dilakukan, yaitu menghilangkan sikap ekstrim dan memberikan keadilan bagi para kaum lemah (budak) atas kaum yang kuat. Tujuan-tujuan tersebut dilakukan dengan cara meluaskan sayap otoritas Islam atas dunia dan dengan cara menyebarkan pengikut Islam di seluruh penjuru dunia.

Islam melakukan cara kompromi antara dua tujuannya, yaitu menyebarkan konsep *hurriyyah* dan melestarikan sistem kehidupan dunia, dalam menangani perbudakan, yaitu dengan cara meminimalisasi munculnya kecenderungan perbudakan baru dan memberikan solusi kongkrit untuk mengurangi praktik perbudakan yang sudah ada. Hal itu dilakukan oleh Islam dengan cara melarang seseorang menjual dirinya atau suatu keluarga besar menjual sebagian anak-anaknya, melarang perbudakan yang timbul dari akibat tindak pidana yang menjadikan pelaku pidana sebagai budak atas orang yang

menjadi korban tindakannya,¹²⁶ melarang dijadikannya tawanan perang sebagai budak dan menggantinya dengan menebus jasa mengajarkan ilmu kaum muslimin tentang baca-tulis.

Sementara, untuk mengurangi praktik perbudakan yang sudah ada, Islam menganjurkan pemilik budak untuk menggauli mereka dengan baik, menjadikan budak sebagai salah satu golongan yang berhak menerima zakat, dan menjadikan pemerdakaan budak sabagai salah satu *kaffārāt* dari berbagai pelanggaran syariat, seperti membunuh tanpa sengaja, berhubungan seksual suami istri pada siang hari bulan Ramadan, *zihār*, dan pelanggaran sumpah.¹²⁷ Adapun penggunaan makna kedua dari istilah *al-ḥurriyah*, maka ibn ‘Āsyūr lebih mengarahkan pada kebebasan dalam makna non-fisik, yaitu mencakup prinsip-prinsip hidup manusia yang

¹²⁶ Sebagaimana yang diceritakan dalam Al-Qur’an tentang tradisi yang terjadi di Mesir. Q.S. Yusuf/12: 75-76

¹²⁷ Adapun dalil mengenai hal ini dapat dilihat pada Q.S. al-Baqarah/2: 177, Q.S. al-Nur/24: 33, Q.S. al-Balad/90: 11-13; hadis Nabi: “...Dan laki-laki yang mempunyai budak wanita lalu mengajarnya dengan baik, dan mendidiknya, kemudian memerdekakan dan memperistrinya, maka ia mendapat dua pahala”. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* "Kitab al-‘ilmi" (Beirut-Libanon: Dār al-Kutub al-‘ilmiyah, t.t.), Jilid I, juz 1, 33. “Budakmu adalah pembantumu, ia adalah saudaramu yang berada dalam kekuasaanmu, barang siapa yang menjadikan saudaranya sebagai budaknya, maka hendaknya ia memberinya makan dengan apa yang ia makan dan memberinya pakaian sama seperti yang ia kenakan”. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* "Kitāb al-Imān", Jilid I, juz 1, 13. Lihat ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, 394.

berhubungan dengan keyakinan (*hurriyah al-i'tiqād*), ucapan (*hurriyah al-qaul*), dan perbuatan (*hurriyah al-'amal*).¹²⁸

Kebebasan berkeyakinan (*hurriyah al-i'tiqād*) merupakan prinsip Islam yang dijadikan pedoman dalam memberikan kebebasan untuk percaya dan demikian sebaliknya dijadikan pedoman atas peniadaan pemaksaan dalam beragama.¹²⁹ Kebebasan berpendapat (*hurriyah al-qaul*), menurut ibn 'Āsyūr meliputi kebebasan ilmu, mengajar, dan mengarang.¹³⁰ Menurutnya, kebebasan ini sungguh telah terimplementasi pada tiga abad pertama dari sejarah Islam. Para ulama, pada waktu itu, telah menyebarkan fatwa-fatwa mereka, mazhab-mazhab mereka dan masing-masing kelompok berdalil untuk menguatkan pendapatnya, namun hal itu tidak menjadikan adanya permusuhan dan dendam yang membara di antara mereka.¹³¹ Selanjutnya ia berargumen,

¹²⁸ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 395.

¹²⁹ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 396. Hal itu sejalan dengan Q.S. al-Baqarah/2:256.

¹³⁰ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 397.

¹³¹ Pendapat ibn 'Āsyūr tersebut didasarkan atas sabda Rasulullah saw. dan perilaku Imam Malik bin Anas. Rasulullah telah bersabda: “Mudah-mudahan Allah mencerahkan hati seseorang yang telah mendengarkan statemenku kemudian mengahafalkannya untuk kemudian menyampaikannya kepada yang lain sebagaimana yang telah dia dengar itu, banyak orang-orang yang membawa ilmu atau fikih yang ia sampaikan pada orang yang lebih bisa mengerti (paham) daripadanya, dan banyak orang yang membawa fikih atau pemahaman itu disampaikan pada orang yang tidak

bahwa seandainya kebebasan berpendapat tidak dijadikan sebuah prinsip niscaya pengakuan-pengakuan, perjanjian-perjanjian, pertanggungjawaban, dan ucapan-ucapan talak dan wasiat-wasiat tidak punya pengaruh sebagaimana mestinya. Artinya, ucapan seseorang yang tidak dilandasi dengan kebebasan penuh di mata Tuhan tidak bernilai dan berefek.¹³² Kebebasan berbuat (*hurriyah al-‘amal*) merupakan suatu perbuatan seseorang atas hal-hal yang mubah (termasuk makruh) yang tidak mengakibatkan bahaya pada pihak lain.¹³³

Penjelasan di atas memberikan pemahaman kepada kita bahwa menurut Ibn ‘Āsyūr, pemaksaan keyakinan (kepercayaan) dengan cara memonopoli suatu mazhab ideologi tertentu dan meniadakan kelompok-kelompok lain yang berseberangan, pembungkaman untuk berpendapat, serta

lebih bisa memahaminya”. (H.R. Abu Dawud) dalam Kitab al-‘Ilmi. Sikap yang ditampilkan oleh Imam Malik bin Anas ketika Abu Ja’far al-Mansur berkata kepadanya: “Saya sungguh telah berniat untuk menulis kitabmu (*al-Muwatta’*) menjadi beberapa naskah ke seluruh kota yang ada yang masing-masing kota mendapat sebuah naskah dan saya perintahkan mereka untuk mengamalkan ajaran yang ada di dalamnya dan tidak boleh memalingkannya”. Lantas Imam Malik menjawab: “jangan kau lakukan wahai Amirul Mukminin karena umat manusia telah memiliki pendapat-pendapat dan mereka telah mendengar hadis-hadis dan masing-masing kaum telah mengambil sesuatu yang telah sampai pada mereka dari perbedaan pendapat para sahabat Rasulullah dan lainnya, dan sungguh amat berat untuk menarik mereka dari hal itu, maka biarkanlah mereka mengamalkan hal yang menjadi keyakinannya (dengan landasan masing-masing)”. Lihat Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 397.

¹³² Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 398.

¹³³ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 398.

pengekangan untuk bertindak adalah suatu bentuk perbudakan yang hendak dihapuskan oleh Islam. Dan selanjutnya, ia menegaskan bahwa menentang kebebasan adalah sebuah bentuk kezaliman terbesar.¹³⁴

b) Al-Maṣlahah

Pilar kedua dari konstruksi teori *maqāṣid al-syarī'ah* ibn 'Āsyūr adalah *al-maṣlahah*.¹³⁵ Menurutnnya, tujuan umum dari pengundangan syariat adalah memelihara sistem kehidupan alam, kemasyarakatan dan kelestarian kemaslahatan dan menghindari bahaya.¹³⁶ Kemaslahatan yang dimaksud oleh ibn 'Āsyūr tersebut mencakup akal manusia, perbuatannya, dan lingkungan tempat mereka hidup. Ia menegaskan, bahwa tujuan syariat yang mulia tersebut hanya dapat terealisasi dengan memperbaiki kondisi manusia (sumber daya manusia),

¹³⁴ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 399.

¹³⁵ Konsep *al-maṣlahah* tersebut dibangun atas penelitiannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, yaitu: Q.S. Huud: 88; Q.S. al-A'raf: 142; Q.S. Qasas: 4; Q.S. al-A'raf:85; al-Baqarah:60; Q.S. al-A'raf: 74; Q.S. al-A'raf: 56; Q.S. al-Baqarah:205; Q.S. Muhammad: 22-23; Q.S. al-Anbiya': 105-106; Q.S. al-Nur:55; Q.S. al-Nahl: 97; Q.S. al-Maidah: 20; Q.S. al-Mukminun: 115; Surat al-Mukminun:72

¹³⁶ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 299. Hal itu menjadi sebuah kaidah kulliyah yang sudah sangat populer, أن المقاصد الشرعية هي جلب المصالح ودرء المفاسد (sesungguhnya tujuan-tujuan syariat adalah mendatangkan kemaslahatan-kemaslahatan dan menghindarkan bahaya).

dan menangkal kerusakannya, karena adanya kebaikan dalam diri manusia—sebagai pengelola alam—terletak kebaikan alam dan keadaan lingkungannya. Oleh sebab itu, reformasi Islam dilakukan dengan cara memperbaiki individu-individu manusia dan kolektifitasnya.

Dari gagasan ibn ‘Āsyūr tersebut diketahui bahwa perilaku individu-individu menentukan perilaku kolektif masyarakat. Selain itu, ia juga menekankan pentingnya menjaga lingkungan hidup manusia (*ḥifẓ al-bī’ah*). Ibn ‘Āsyūr mendefinisikan *al-maṣlahah* sebagai sifat bagi sebuah pekerjaan yang menghasilkan kebaikan atau kemanfaatan secara umum¹³⁷ dan terus menerus¹³⁸ baik bagi sekelompok manusia atau individu-individunya.¹³⁹ Definisi tersebut menggambarkan bahwa dilihat dari sisi sasaran cakupannya, *al-maṣlahah* terbagi menjadi dua macam, yaitu: *al-maṣlahah ‘ammah* dan *khaṣṣah*.

Al-Maṣlahah al-‘ammah adalah masalah yang mencakup kepentingan umum dan kolektif yang tidak tertuju pada keadaan individu-individunya.¹⁴⁰ *Al-Maṣlahah al-*

¹³⁷Menunjuk kemaslahatan yang unggul pada umumnya kondisi.

¹³⁸ Menunjuk kemaslahatan yang murni dan yang berlaku secara umum.

¹³⁹ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, 278.

¹⁴⁰Seperti memelihara hal-hal yang bernilai harta benda dari kebakaran dan tenggelam karena kelestarian hal-hal tersebut mengandung berbagai manfaat dan masalah bagi masyarakat umum, maka membakar

khaṣṣah adalah sesuatu yang mengandung kemanfaatan individu-individu yang dari perbuatan-perbuatan individu tersebut akan terlahir kebaikan masyarakat. Artinya, yang dilihat pertama kali dalam hal ini adalah individu-individu, sedangkan masalah umum akan muncul sebagai akibat dari masalah khusus.¹⁴¹

Maṣāliḥ, menurut ibn ‘Āsyūr, dapat diklasifikasikan berdasarkan tiga kriteria, yaitu: Pertama, dilihat dari sisi dampaknya terhadap eksistensi dan kelangsungan hidup masyarakat terbagi menjadi tiga, yaitu: keniscayaan (*darūriyyah*),¹⁴² sekunder (*ḥājiyyah*), dan kemewahan

dan menenggelamkannya akan menghilangkan kemaslahatan-kemaslahatan yang dibutuhkan masyarakat. Sebagian besar Al-Qur’an mengundang masalah ‘*ammah* ini, dan dari situ terdapat sebagian besar *farḍu al-kifāyah*, seperti mencari ilmu agama, jihad, mencari ilmu yang menyebabkan terwujudnya kekuatan umat. Lihat Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, 279.

¹⁴¹ Contoh, memelihara harta dari keborosan dengan aturan penahanan atas orang yang belum dewasa (*safīh*) selama *kesafīhannya*. Aturan tersebut mengandung kemanfaatan yang bersifat individu, yaitu pemilik harta agar dia menikmatinya ketika dewasa dan bukan merupakan kemanfaatan untuk masyarakat. *Maṣlaḥah khaṣṣah* merupakan sebagian yang diundangkan oleh Al-Qur’an, dan sebagian besar yang terdapat dalam sunnah yang berisi tasyri’. Lihat Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, 279-280.

¹⁴² Suatu kemaslahatan yang keberadaannya sangat penting bagi masyarakat baik secara kolektif maupun individual. Tatanan sosial masyarakat tidak akan berfungsi dengan baik bahkan akan menghadapi bahaya dan terancam yang akan mengakibatkan kerusakan dan disintegrasi

(*taḥsīniyyah*). Kedua, dilihat dari sisi cakupannya terhadap totalitas masyarakat atau beberapa kelompok dan perorangan terbagi menjadi dua, yaitu: universal (*kulliyah*) dan parsial (*juz'iyah*). Ketiga, dilihat dari sisi realisasi manfaat dalam mewujudkan urusan masyarakat atau penghindaran kerugiannya terbagi menjadi tiga, yaitu: pasti (*qaṭ'iyyah*), dugaan/kemungkinan (*ẓanniyyah*), dan ilusi (*wahmiyyah*).¹⁴³

Adapun *maṣāliḥ* yang masuk dalam kategori *ḍarūrī* – menurut al-Syātibī¹⁴⁴ – ada lima, yaitu: pemeliharaan agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*al-nafs*), keturunan (*al-nasl*), properti (*al-māl*), intelek (*al-'aql*). Al-Qarāfī menambahkan pemeliharaan kehormatan (*ḥifẓ al-a'raḍ*).¹⁴⁵ Terkait penambahan pemeliharaan kehormatan (*ḥifẓ al-a'raḍ*) pada masalah *ḍarūrī*, ibn 'Āsyūr tidak sependapat. Menurutnya, pemeliharaan kehormatan (*ḥifẓ al-a'raḍ*) masuk dalam kategori *ḥājjiyyah*.¹⁴⁶ Adapun yang dimaksud dengan perlindungan

seluruh masyarakat, jika kemaslahatan tersebut tidak ditegakkan. Lihat Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 300.

¹⁴³ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 300. Penjelasan tentang *maṣlahah qaṭ'iyyah*, *ẓanniyyah*, dan *wahmiyyah* sudah dijelaskan dalam tulisan ini pada halaman 107-109 tentang tingkatan *maqāṣid al-syarī'ah*.

¹⁴⁴ Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Syātibī, *al-Muwāfaqat fī Uṣūl al-Syarī'ah*, vol. I (Kairo: Dar al-Hadis, 2006), Jilid I, Juz 2, 266.

¹⁴⁵ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 301.

¹⁴⁶ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 305.

kehormatan adalah melindungi kehormatan manusia dari terjadinya permusuhan, orang tidak saling menyinggung satu sama lain bahkan dengan cara sekecil apa pun, seperti ucapan.¹⁴⁷

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr melakukan elaborasi makna terhadap *al-maṣāliḥ al-ḍarūrī* (*al-uṣūl al-khamsah*) tersebut sebagai berikut.

Pertama, pemeliharaan agama (*ḥifẓ al-dīn*) bagi individu berarti menyelamatkan iman setiap individu Muslim agar tidak terpengaruh oleh segala sesuatu yang dapat merusak kepercayaannya dan mendistorsi perilaku mereka. Adapun pelestarian agama (*ḥifẓ al-dīn*) bagi masyarakat secara keseluruhan berarti mencegah sesuatu yang mungkin melanggar dan menghancurkan dasar-dasar agama, yang mencakup mempertahankan tanah dan kedaulatan Muslim dan melestarikan sarana belajar dan pembelajaran Islam di antara generasi sekarang dan generasi masa depan komunitas Muslim.¹⁴⁸ Dalam pemahaman Jasser Audah, konsep *ḥifẓ al-dīn* ibn ‘Āsyūr tersebut mencakup kebebasan kepercayaan

¹⁴⁷ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 307.

¹⁴⁸ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 303.

(*freedom of faiths*).¹⁴⁹ Hal itu sebagaimana dijelaskan ibn ‘Āsyūr dalam pembahasan *al-ḥurriyah*.

Kedua, pemeliharaan jiwa manusia (*ḥifẓ al-naḥs*) berarti melindungi kehidupan manusia dari kerusakan baik secara individu maupun kolektif. Hal itu karena masyarakat terdiri dari individu manusia dan setiap jiwa memiliki karakteristik spesifik yang penting bagi eksistensi dan kelangsungan hidup dunia manusia. Ibn ‘Āsyūr juga berpendapat bahwa yang dimaksud dengan melindungi kehidupan manusia tidak hanya berkaitan dengan hukum *qiṣās*, sebagaimana yang telah dijunjung tinggi oleh para ahli hukum (*faqīh*). Sebaliknya, bahwa *qiṣās*, menurutnya, merupakan cara terlemah untuk melindungi jiwa manusia, karena hanya terdiri dari sebagian pemulihan atas kerugian tersebut. Dengan demikian, cara yang paling penting untuk melindungi kehidupan manusia adalah mencegah bahaya dan kerusakan sebelum terjadinya secara nyata (bersifat preventif), seperti memberantas epidemi. Hal itu didasarkan atas perilaku ‘Umar ibn al-Khaṭṭab yang tidak mengizinkan tentara Muslim memasuki Syria ketika wabah menyerang kota Amuwās.¹⁵⁰

Ketiga, pemeliharaan akal (*ḥifẓ al-‘aql*) berarti perlindungan pikiran orang agar tidak terpengaruh oleh sesuatu

¹⁴⁹ Jasser Audah, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2007), 24.

¹⁵⁰ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 303.

yang membuat mereka berada dalam kekacauan. Hal itu karena setiap gangguan akal menyebabkan kerusakan serius yang berupa tindakan manusia yang tidak benar dan sesat. Artinya, setiap gangguan yang memengaruhi pikiran seseorang menyebabkan kerusakan dan kejahatan parsial, sementara setiap gangguan yang memengaruhi pikiran kelompok besar atau keseluruhan komunitas menghasilkan kejahatan total dan menghancurkannya. Oleh karena itu, adalah wajib untuk mencegah orang mengkonsumsi alkohol yang mengakibatkan mabuk dan mencegah penyebaran semua jenis zat yang memabukkan yang merusak pikiran, seperti ganja, opium, morfin, kokain, dan semua obat-obatan semacam itu.¹⁵¹

Keempat, pemeliharaan properti (*hifẓ al-māl*) berarti melindungi kekayaan masyarakat agar tidak hancur dan berpindah ke tangan orang lain tanpa kompensasi. Hal itu juga berarti melindungi bagian-bagian kekayaan dari kehancuran tanpa adanya imbalan. Pelestarian kekayaan pribadi, pada akhirnya mengarah pada pelestarian kekayaan masyarakat, karena pelestarian keseluruhan hanya dapat dicapai melalui pelestarian harta individu-individu.¹⁵²

¹⁵¹ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 303-304.

¹⁵² Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 304.

Kelima, pemeliharaan garis keturunan (*ḥifẓ al-nasab*), yang juga disebut dengan pemeliharaan anak cucu/asal-usul keturunan (*ḥifẓ nasl*). Pada umumnya, ulama menggunakan term tersebut secara mutlak. Adapun makna *ḥifẓ al-nasab*, jika yang dimaksudkan sebagai pencegahan penghentian (*ta'tīl*) dari prokreasi, maka hal itu termasuk dalam kategori *ḍarūrī*, karena dengan prokreasi, maka individu-individu tersebut terus berkesinambungan spesiesnya. Karena itu, kaum laki-laki harus dicegah dari melakukan emaskulasi dan berselibat terus-menerus, dan lain-lain. Demikian pula, perempuan harus dicegah dari melakukan histerektomi dan ligasi tuba, yang menghilangkan organ-organ yang diperlukan untuk pembuahan dan kelahiran, serta aborsi.

Jika pemeliharaan keturunan dipahami sebagai pemeliharaan identitas garis lurus (*nasab*), yang hal itu mengakibatkan adanya aturan pernikahan yang telah dilembagakan dan pelarangan perzinahan dengan pemberian hukuman tertentu (*ḥadd*) yang ditetapkan untuk pelakunya, maka hal itu menjadi tidak jelas untuk dikategorikan sebagai *ḍarūrī*. Sebenarnya, tidak ada alasan penting bagi masyarakat untuk mengetahui bahwa X adalah keturunan Y. Sebaliknya, yang perlu atau yang penting adalah keberadaan individu spesies manusia dan tegaknya sistem urusan mereka. Kendati demikian, keadaan tersebut mengakibatkan kemudaratannya, yaitu ketidakjelasan tentang hubungan anak-anak dengan orang

tua mereka (*al-aṣl*) menghancurkan kecenderungan bawaan alami (*al-ma'il jibillī*), yaitu melindungi anak-anak mereka, merawat mereka dan memastikan kelangsungan hidup mereka dan pertumbuhan fisik dan mental yang seimbang dengan pendidikan, dan penyediaan kebutuhan sampai mereka mencapai kedewasaan dan kemandirian. Demikian pula, ketidakjelasan keturunan ini menghilangkan rasa terima kasih dan pengabdian anak kepada orang tua mereka, perasaan itulah yang membuat anak-anak merawat mereka saat mereka mencapai usia tua. Namun, bahaya ini tidak sampai pada tingkat keniscayaan, karena perawatan ibu pada anak masih terhitung cukup untuk mewujudkan sebagian tujuan dari prokreasi.

Dengan demikian, memahami pemeliharaan garis keturunan dalam pengertian yang terakhir ini dengan menguraikan berbagai aspeknya sehingga terungkap bahwa hal itu termasuk dalam kategori hajiyah. Namun, karena mengabaikan aspek-aspek ini berakibat pada konsekuensi berbahaya dari berkurangnya tatanan sosial dan keterputusan keluarga, maka para ilmuwan memasukkan pelestarian keturunan ke dalam kategori *darūrī*, dengan dikaitkan pada

hukuman berat atas perzinahan dan pernikahan rahasia (*sirr*), tanpa wali dan saksi.¹⁵³

Dari penjelasan tersebut diketahui, bahwa sejatinya ibn ‘Āsyūr berusaha membedakan antara term *ḥifẓ al-nasab* dan *ḥifẓ al-nasl*. *Ḥifẓ al-nasl* dikategorikan sebagai masalah *ḍarūrī* dan *ḥifẓ al-nasab* dimasukkan dalam masalah *ḥājī*. Selain itu, konsep ibn ‘Āsyūr tentang *ḥifẓ al-nasab* mengalami perluasan konsep, yaitu “peduli keluarga”.¹⁵⁴ Ibn ‘Āsyūr mengelaborasi konsep *maqāṣid* yang berorientasi pada keluarga ini dalam kitabnya yang berjudul *Uṣūl al-Nizām al-Ijtīmā’ī fī al-Islām* (Dasar-dasar sistem kemasyarakatan dalam Islam).

Berdasar deskripsi di atas diketahui bahwa ibn ‘Āsyūr dalam penjelasannya terkait *uṣūl al-khamsah* selalu memberikan penjelasan dan contoh dari kedua sisi masalah, individu dan kolektif, yang hal itu berbeda dengan kebanyakan ulama yang hanya memberikan contoh pada persoalan yang bersifat individu. Hal itu didasarkan pada pandangannya bahwa pemeliharaan masalah *ḍarūrī* yang berkaitan dengan kolektifitas masyarakat (umat) didudukkan pada tingkat yang lebih diutamakan daripada masalah yang berkaitan dengan individu-individu.¹⁵⁵ Menurut al-Syātibī, upaya yang harus

¹⁵³ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 304-305.

¹⁵⁴ Jasser Audah, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2007), 22.

¹⁵⁵ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 302.

dilakukan untuk memelihara *uṣūl al-khamsah* tersebut dapat dicapai dengan dua cara yang berbeda: (1) dengan menegakkan dan merealisasikan¹⁵⁶ terwujudnya *uṣūl al-khamsah*; dan (2) dengan mencegah semua bahaya yang memungkinkan menghalangi¹⁵⁷ terwujudnya *uṣūl al-khamsah*.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Dilakukan dengan menjalankan semua perintah. Oleh karena itu, pemahaman yang benar tentang sebab-sebab perintah itu menjadi pendukung utama untuk mentaati syariat, karena sebab-sebab dikeluarkannya suatu perintah yang kuat selalu mengikuti status hukum musababnya. Yakni, jika status hukum musababnya wajib, maka wajib pula hukum sebab yang menjadi perantaranya, sebagaimana kaidah *ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب* (sesuatu yang menjadikan kewajiban sempurna karenanya maka ia wajib adanya). Dalam hal ini perlu upaya membuka sarana-sarana yang mengantarkan untuk menjalankan suatu perintah (*fath al-ẓarī'ah*)

¹⁵⁷ Demikian juga pemahaman tentang perantara-perantara yang mengantar pada suatu perbuatan yang terlarang adalah juga penting, karena perantara dari suatu larangan yang kuat seharusnya mengikuti status hukum yang diperantarai, yakni terlarang. Karena itu perlu ada upaya melakukan penutupan sarana-sarana yang mengantar pada perbuatan yang terlarang, yang dikenal dengan istilah *sadd al-ẓarī'ah*. *Sadd al-ẓarī'ah* adalah larangan sesuatu yang halal agar tidak digunakan sebagai sarana untuk sesuatu yang dilarang. Jasser Audah mengingatkan tentang implementasi *sadd al-ẓarī'ah* tersebut. Ia mengatakan bahwa implementasi *sadd al-ẓarī'ah* bermanfaat dalam beberapa situasi, tetapi terkadang disalahgunakan oleh oknum tertentu demi kepentingan sendiri. Di antaranya adalah hal-hal yang terkait dengan ranah hukum kaum perempuan, misalnya larangan bagi perempuan untuk mengendarai mobil, bepergian sendiri, bekerja di radio atau televisi, yang semuanya itu diatasmakan *sadd al-ẓarī'ah*. Lihat Jasser Audah, *Maqāṣid al-Syarī'ah Dalīl Lilmubtadi* (London: al-Ma'had al-'Āli lil Fikri al-Islamiy, 2011), 94–95.

¹⁵⁸ al-Syātibī, *al-Muwāfaqat fī Uṣūl al-Syarī'ah*, II:Juz 2, 265.

Selanjutnya, *al-maṣāliḥ al-ḥājī* adalah sesuatu yang dibutuhkan oleh masyarakat untuk mencapai kenyamanan dan menghilangkan kesulitan. Seandainya, kemaslahatan tersebut tidak tercapai, maka tatanan sosial tidak akan benar-benar menjadi runtuh atau kacau, namun akan menimbulkan kesulitan dan kesusahan.¹⁵⁹ Artinya, prinsip utama dalam masalah hajiyyah adalah menghilangkan kesulitan, meringankan beban *taklif*, dan memudahkan dalam menjalankan perintah syariat.¹⁶⁰

Ibn ‘Āsyūr berpendapat bahwa sebagian besar transaksi sosial (*muamalah*) yang bersifat *mubāḥ* masuk dalam kategori hajiyyah, seperti, pernikahan (persyaratan wali dan pemberitahuan pada publik (*syuhrah*)), pemeliharaan identitas

¹⁵⁹ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 306.

¹⁶⁰ Untuk mencapai tujuan kemudahan atau penghilangan kesulitan, maka syariat telah memberikan keringanan yang dikenal dengan istilah *rukḥṣah*. *Rukḥṣah* adalah perubahan tindakan yang ditentukan untuk individu atau masyarakat dari kesulitan menuju kemudahan karena beberapa kondisi yang mendesak yang mengharuskan syariat untuk melupakan tujuannya mewujudkan kemaslahatan atau menolak kerusakan dengan memberikan toleransi terhadap perbuatan yang pada awalnya dilarang. Misalnya seseorang diperbolehkan makan bangkai. Lihat ibn ‘Āsyūr, 380. Contoh dalam bidang muamalah adalah diperbolehkannya transaksi *salam* (menjual suatu barang dengan ciri-ciri yang jelas dengan pembayaran lebih awal sedang barangnya diserahkan di kemudian hari), *mugharasah* (penyerahan lahan oleh pemilik tanah kepada petani yang ahli dan pohon yang ditanam menjadi milik berdua (pemilik tanah dan petani), *musāqah* (sebuah bentuk kerjasama perkebunan antara pemilik pohon dengan penggarap untuk mengembangkan hasil pohon dan hasilnya akan dibagi menjadi dua sesuai dengan akad yang telah disepakati). Lihat Muḥammad al-Sayyid Sābiq, *Fiḥ al-Sunnah* (Kairo: Dār al-Faṭḥ lii‘lām al-‘Arabī, 1995), 182, 205.

garis lurus (*ḥifẓ al-nasab*), yang berarti atribusi anak kepada orang tua mereka yang sebenarnya. *Ḥifẓ al-nasab* diperlukan baik bagi anak-anak maupun orang tua, agar anak-anak mendapatkan kepuasan atas kebutuhan dan asuhan mereka secara tepat, dan bagi orang tua untuk meningkatkan kekerabatan dan melindungi keluarga. Lebih jauh lagi, ia berpendapat bahwa ada beberapa aspek *ḥājī* yang mungkin termasuk dalam kategori *ḍarūrī*, meski tidak sampai pada kebutuhan imperatif (*ḍarūrah*). Pernyataan tersebut memberi gambaran kepada kita bahwa hubungan antara *al-maṣlaḥah al-ḍarūrī* dan *al-maṣlaḥah al-ḥājī* bukanlah hubungan yang bersifat vertikal, namun merupakan hubungan persimpangan yang menunjukkan adanya saling keterkaitan.¹⁶¹ Atas dasar itulah, perhatian syariah terhadap *al-maṣāliḥ al-ḥājī* hampir sama dengan perhatiannya terhadap *al-maṣāliḥ al-ḍarūrīyah*.¹⁶²

Al-Maṣāliḥ al-taḥsīnīyah adalah sesuatu yang mengarah pada kesempurnaan kondisi masyarakat dan tatanan

¹⁶¹ Audah, *Maqāṣid al-Syarī'ah Dalīl Lilmubtadi'*, 19. Menurut Audah hubungan persimpangan di antara ketiga *maqṣad* tersebut telah lama menjadi perhatian al-Syātibī.

¹⁶² Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 307. Terkait hal tersebut, Jasser Audah mengkorelasikan penggunaan kaidah: "*al-Ḥājah iżā 'ammat nazalat manzilat al-ḍarūrah*". Lihat Audah, *Maqāṣid al-Syarī'ah Dalīl Lilmubtadi'*, 19.

sosial sehingga dapat mewujudkan kehidupan yang damai dan memperoleh kemegahan dan keindahan di hadapan bangsa yang lain. Dengan cara tersebut, komunitas Muslim akan menjadi model yang menarik bagi orang lain untuk menjalin hubungan pertemanan dengannya. Sopan santun dan adat istiadat memainkan peran penting dalam hal ini, baik yang bersifat umum, seperti menutup aurat, atau yang bersifat spesifik bagi negara tertentu, seperti mengamati kebiasaan-kebiasaan yang bersifat fitrah dan menumbuhkan jenggot. Singkatnya, *al-maṣāliḥ al-taḥsīnīyyah* adalah sesuatu yang diperhatikan oleh orang-orang yang memiliki kepekaan tinggi. Dalam hal ini, ibn ‘Āsyūr mengutip pernyataan al-Ghazali sebagai berikut.

“*al-Maṣāliḥ al-taḥsīnīyyah* itu berfungsi sebagai elemen yang menghiasi dan memfasilitasi kemudahan pencapaian kebajikan serta menjaga cara-cara terbaik dalam perilaku dan hubungan manusia (*mu ‘āmalah*)”¹⁶³

Demikian itulah konsep *maṣlaḥah* ibn ‘Āsyūr yang menjadi salah satu pilar dalam membangun teori *maqāṣid al-syarī‘ah*nya.

c) *Al-Ta‘līl* (التعليل)

Al-Ta‘līl merupakan istilah *uṣūl* yang melandasi pikiran *maqāṣidīy*.¹⁶⁴ Kata *ta‘līl* mengandung beberapa makna: 1)

¹⁶³ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 307-308.

¹⁶⁴ Pikiran *maqāṣidīy*, yaitu memahami teks-teks syariah dan menetapkan hukum-hukumnya dalam perspektif *maqāṣid* umum maupun

Sebab; 2) beralasan/ menggunakan alasan/menjelaskan alasan; 3) menyatakan sesuatu yang memiliki sebab/menjelaskan sebab sesuatu/ menjelaskan rahasia-rahasia,¹⁶⁵ atau upaya-upaya menampilkan ilat-ilat. Berdasar penjelasan tersebut, maka *ta'īl* mencakup penjelasan illat, cara-cara penetapan illat, dan menganalogkan illat.¹⁶⁶

Analisis tentang '*illat* (علة)—sebagai akar kata dari *ta'īl*—merupakan posisi teoritik yang melandasi pemikiran syariat. Sebab, pembahasan tentang '*illat* mengungkap suatu pondasi yang diperhatikan oleh *Syāri* ' dalam penetapan hukum-hukum. Hal itu sebagaimana pernyataan ibn 'Āsyūr: *بأن أحكام الشريعة ... الإسلامية منوطة بحكم وعقل* (bahwa hukum-hukum syariat Islam itu dikaitkan dengan hikmah-hikmah dan '*illat*-'*illat*....).¹⁶⁷

Pandangan ibn 'Āsyūr tentang pentingnya memahami '*illat* di antaranya dapat ditemukan dalam pembahasan tentang kaitan hukum-hukum syariat dengan makna-makna (esensi)

khusus yang telah mapan. Lihat Ahmad al-Raisūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidīy Qawā'iduhu wa Fawā'iduhu* (Sibris: Dār al-Baiḍa', 1999), 34–35.

¹⁶⁵ al-Ḥasanīy, *Naẓariyyat al-Maqāṣid 'inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr*, 306. Lihat juga al-Imam al-Allamah Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dar Iḥyā' al-Turaṡ al-'Arabī, t.t.), Jld. IV juz. 35, 3078.

¹⁶⁶ 'Arak Jabr Syalāl, *Isykāliyyāt al-Ta'sīl fī Maqāṣid al-Syarī'ah* (Beirūt: Markaz Nama' li al-Buḥūs wa al-Dirāsāt, 2016), 179.

¹⁶⁷ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 180.

dan sifat-sifat, bukan dengan nama-nama dan bentuk-bentuk material (نوط الأحكام الشرعية بمعان وأوصاف لا بأسماء وأشكال) dan hukum-hukum syariat menerima penalaran analogis berdasarkan adanya ‘*illat*’-*illat* dan tujuan-tujuan syariat yang dekat dan yang unggul (أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية).

Menurutnya, bahwa tujuan syariat dalam semua hukum-hukumnya adalah untuk menetapkan jenis-jenis hukum (wajib, haram, syah, rusak, batal, kerugian, siksaan, balasan kebaikan dan lain-lain yang merupakan pengaruh dari tindakan-tindakan manusia) tersebut bagi kondisi-kondisi, sifat-sifat, dan tindakan-tindakan manusia, baik secara individu maupun kolektif yang didasarkan pada makna-makna penting (*ma ‘āni*) kondisi, sifat-sifat, dan tindakan yang menghasilkan kemaslahatan dan keuntungan atau kerusakan dan bahaya, kuat atau lemah.¹⁶⁸

Ia mengingatkan agar berhati-hati dalam penetapan suatu hukum. Menurutnya, terdapat beberapa fatwa hukum yang hanya dikaitkan dengan nama atau bentuk eksternal, tanpa mempertimbangkan makna/esensi penting yang dimaksudkan oleh syariat (*ma ‘ānī syar‘iyyah*), yang hal itu merupakan suatu bentuk kesalahan besar dalam fikih. Contoh, adanya larangan mengkonsumsi ikan pari, yang oleh beberapa orang, ikan

¹⁶⁸ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 346.

tersebut disebut babi laut, karena itu dihukumi haram memakannya karena adanya kesamaan nama, yaitu babi. Demikian juga, adanya larangan pernikahan simultan dua pria dan dua wanita, yakni seorang pria menikahkan wanita di bawah perwaliannya kepada pria lain dengan suatu mahar, sementara pria lain itu menikahkan wanita di bawah perwaliannya kepada pria pertama yang menjadi wali dari perempuan pertama dengan mahar yang sama dengan pernikahan yang pertama atau mungkin tidak sama, atas dasar bahwa praktik ini menyerupai pernikahan yang dikenal sebagai *syigār*.¹⁶⁹ Menurut ibn ‘Āsyūr, pelarangan itu hanya didasarkan dengan melihat bentuk formal yang menyerupai *syigār* dengan tidak memahami alasan dan sifat yang tepat yang telah dilarang oleh syariat dalam pernikahan *syigār*.¹⁷⁰

Agar tidak terjadi kesalahan dalam penetapan hukum-hukum pada persoalan kontemporer, maka ibn ‘Āsyūr menganjurkan kepada para ahli hukum untuk melakukan kajian mendalam terhadap nama-nama asli dari berbagai hal dan bentuk-bentuk yang diperhitungkan selama masa wahyu sehingga dapat mengantarkan pada pengetahuan tentang sifat-

¹⁶⁹Pernikahan dengan cara tukar-menukar calon istri di antara para wali untuk dinikahkan dengan calon suami yang telah disepakati atau untuk dirinya masing-masing dengan suatu perjanjian tanpa mahar.

¹⁷⁰Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 347.

sifat yang diperhatikan oleh *Syāri*‘ sebagai basis hukum. Karena itu, istilah/nama-nama hukum Islam (*asmā’ syar’iyyah*) harus ditafsirkan hanya sesuai dengan esensi yang dimaksudkan oleh *Syāri*‘ dalam penamaan praktik-praktik tersebut dengan istilah-istilah saat terminologi Islam itu digunakan. Para ahli hukum juga harus selalu berusaha untuk membedakan sifat-sifat yang diperhitungkan oleh *Syāri*‘ dari sifat-sifat yang hanya berhubungan dengan sifat-sifat namun tidak ada hubungannya dengan tujuan *Syāri*‘.

Ibn ‘Āsyūr membagi sifat-sifat hukum tersebut menjadi tiga kategori: pertama, *‘illal*, yaitu sifat sekunder/ cabang dan mudah dipahami (*qarībah*), seperti kemabukan (*iskār*); kedua, *maqāsid qarībah*, yaitu sifat fundamental-universal (*kulliyāt*), seperti perlindungan akal (*hifẓ al-‘aql*); ketiga, *maqāsid ‘āliyyah*, yaitu sifat universal yang tinggi, yang terdiri dari dua jenis: masalah dan mafsadah (mendatangkan kemaslahatan dan menghindari kerusakan).¹⁷¹

Ibn ‘Āsyūr menegaskan bahwa pada dasarnya hukum-hukum syariat itu seluruhnya memungkinkan penalaran dengan analogi asalkan esensi yang dimaksudkan oleh *Syāri*‘ telah

¹⁷¹ Muhammad al-Tahir ibn Ashur, *Ibn Ashur Treatise On Maqasid al-Sharia’ah* (London: The International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2013), 174, http://www.iiit.org/uploads/4/9/9/6/49960591/books-in-brief_ibn_ashur_treatise_on_maqasid_alshariah.pdf diunduh pd tgl 30 september 2015. Lihat juga pada Ibn ‘Āsyūr, *Maqāsid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, 350.

dikonfirmasi.¹⁷² Pernyataan ibn ‘Āsyūr tersebut diperkuat dengan beberapa proposisi al-Syāṭibī yang ia ringkas sebagai berikut. Semua tindakan ditentukan bergantung pada penyebab spesifik (*asbāb*), yang merefleksikan kebijaksanaan dan kemaslahatan yang mendasari *Syāri‘* dalam pentasyriaan hukum.¹⁷³

Sebagaimana telah dikatakan oleh ibn ‘Āsyūr di atas bahwa tujuan syariat adalah mengaitkan hukum-hukumnya dengan sifat-sifat dan esensi-esensi. Ia juga menjelaskan bahwa prinsip syariat adalah memberi kemudahan dalam pelaksanaan hukum pada segala kondisi. Ia juga menambahkan prinsip syariah adalah ketepatan (*dabt*) dan definitif (*taḥdīd*) sehingga maknanya dapat dipahami secara jelas, yang dengan itu sifat-sifat dan esensi-esensi yang diperhatikan oleh syariat dapat tampak dengan jelas. Para ahli hukum, ketika menerapkan kias memusatkan perhatiannya pada sifat-sifat yang jelas dan tepat, yang sifat-sifat tersebut menunjukkan makna mendasar yang dapat disebut hikmah (*al-ḥikmah*), *al-maṣlaḥah* atau *dar’u al-maḥsadah*.

¹⁷² Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 351.

¹⁷³ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 356.

Melalui penelitian induktif (*istiqrā'*), ibn 'Āsyūr menemukan enam cara untuk mencapai keakuratan dan kepastian hukum syariat, yaitu:

1. Membedakan esensi dan makna (konsepsi) dengan jelas untuk mencegah kebingungan, dengan menjelaskan setiap esensi secara rinci, bersama dengan sifat dan efeknya. Sebagai misal, penentuan tingkat kekerabatan yang memenuhi syarat untuk pewarisan atau penentuan kerabat yang haram dinikahi.
2. Korespondensi antara yang diberi nama dan namanya, seperti mengaitkan hukuman *ḥadd* bagi pengkonsumsi minuman keras dengan satu gelas anggur. Hal itu karena jika hukuman dibuat sesuai dengan efek sebenarnya dari minuman keras (*iskār*), akan terjadi banyak ketidakteraturan dan ketidakpastian. Kerentanan terhadap keracunan sangat bervariasi dari satu orang ke orang lain, sehingga mengakibatkan kesulitan dan kebingungan dalam menerapkan hukuman.
3. Menentukan jumlah/ukuran (*taqdīr*), seperti menentukan jumlah minimum (*niṣab*) makanan dan uang, dan lain-lain untuk kewajiban membayar zakat.
4. Penentuan waktu, seperti satu tahun untuk pembayaran zakat atas uang dan harta benda.
5. Menentukan sifat tertentu bagi hal-hal yang diakadkan, seperti menentukan jenis pekerjaan yang dipekerjakan/

upahkan dan membutuhkan mahar dan wali untuk pernikahan yang sah untuk membedakannya dari perzinahan.

6. Meliputi (*iḥāṭah*) dan jelas. Contohnya adalah persyaratan untuk penanaman lahan kosong (*ihya' al-mawāt*) adalah harus jauh dari desa atau kota agar asapnya tidak sampai ke desa; larangan penebangan di tempat suci Makkah (haram).¹⁷⁴

Demikian itu, gambaran sekilas tentang pandangannya terhadap *'illat* hukum, baginya, perintah syarak secara keseluruhannya mesti mengandaikan adanya sebab hukum (*'illah*) dan tujuan hukum (*maqāṣid*).

F. Formula Tafsir *Maqāṣidīy* Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr

Secara sekilas telah disinggung di awal pembahasan bahwa tafsir *maqāṣidīy* telah menjadi sebuah corak tafsir tersendiri yang memiliki kekhasannya kalau dibandingkan dengan tafsir yang lainnya, dan kekhasannya tersebut adalah kiatnya untuk mengungkap *maqṣad* atau nawacita ayat-ayat Al-Qur'an, sehingga ciri utamanya yang dominan adalah menekankan pada kontekstualisasi terhadap realitas kehidupan dan upayanya untuk mewujudkan nilai-nilai *maqāṣid*,

¹⁷⁴ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 373–75.

misalnya, fitrah, keadilan, kebebasan, persamaan, dan kemanusiaan. Untuk lebih dapat memahami ciri-ciri tafsir *maqāṣidīy* tersebut, maka diketengahkan kajian-kajian konseptual dalam sub-sub sebagai berikut.

1. Pengertian Tafsir *Maqāṣidīy*

Istilah tafsir *maqāṣidīy* merupakan gabungan dari dua kata yang terdiri dari kata tafsir dan *maqāṣid*. Selanjutnya kata *maqāṣid* dibubuhi *ya' nisbah* yang menunjukkan sifat atas *mauṣufnya*, tafsir. Kata “*tafsīr*” yang mengikuti wazan “*taf’īl*” adalah berasal dari akar kata “*al-fasru*” yang berarti penjelasan dan penyingkapan yang tertutup. Dalam ilmu saraf, wazan *taf’īl* menunjukkan bentuk aktif dari kata asalnya, dalam hal ini adalah kata *al-fasru*. Dengan demikian, kata tafsir berarti menjelaskan, menyingkap, dan menampakkan atau menerangkan suatu (makna) yang abstrak sehingga menjadi jelas.¹⁷⁵ Kata “*tafsīr*” disebut sekali dalam Al-Qur’an.¹⁷⁶ Secara istilah, term tafsir didefinisikan oleh al-Zarkasyī dengan kalimat yang sederhana dan lugas sebagai berikut:

¹⁷⁵ Mannā‘ al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (t.tp.: Mansyūrāt al-‘Aṣr al-Ḥadīṣ, 1973), 323.

¹⁷⁶ (٣٣) وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya. (Q.S. al-Furqan/25: 33).

"علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه

واستخراج أحكامه وحكمه"¹⁷⁷

“Suatu ilmu yang digunakan untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw., menjelaskan makna-maknanya, serta mengeluarkan hukum dan hikmahnya”.

Menurut al-Zarqānī tafsir adalah:

"علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة

البشرية"¹⁷⁸

“Suatu ilmu yang mengkaji tentang Al-Qur’an yang mulia dari sisi petunjuk (*dilālah*) maknanya untuk memahami maksud dari firman Allah tersebut sesuai dengan kemampuan manusia”.

Dua definisi tafsir di atas memberi gambaran bahwa tafsir adalah sebuah ilmu (ilmu tafsir) yang berfungsi menjelaskan makna-makna teks Al-Qur’an, petunjuk-petunjuknya, dan hukum-hukum serta hikmahnya.

Ibn ‘Āsyūr mendefinisikan tafsir adalah:

¹⁷⁷ Badr al-Dīn Muḥammad ‘Abdillāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1972), juz 1, 13.

¹⁷⁸ Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995), 3.

"اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار أو توسع"¹⁷⁹

“Nama bagi suatu ilmu yang membahas penjelasan makna-makna lafaz-lafaz Al-Qur’an dan hal-hal yang dipahami dari lafaz-lafaz tersebut baik dengan pembahasan yang ringkas atau panjang lebar”.

Definisi ibn ‘Āsyūr tersebut lebih mengarah pada suatu produk dari pemahaman seorang mufassir terhadap ayat-ayat Al-Qur’an dengan menggunakan metode-metode dan pendekatan-pendekatan yang dipilih oleh mufassir tersebut.

Kata *maqāṣid* (مَقَاصِد) merupakan bentuk jamak dari kata *maqṣid* (مُقْصِد) yang merupakan derivat (*maṣdar mimiy*) dari kata kerja *qaṣada* - *yaqṣidu* - *qaṣadan* - *wamaqṣidan* (يُقْصِدُ - قَصَدًا - وَمُقْصِدًا); dan atau dari kata *maqṣad* yang merupakan derivat dari kata kerja *qaṣada* - *yaqṣudu* - *qaṣadan* - *wamaqṣadan* (قَصَدَ - يُقْصِدُ - قَصَدًا). Kata *maqṣad* dan *qaṣd* secara etimologi memiliki beberapa makna. Pertama, berarti bermaksud kepada, maksud, tujuan atau arah yang dituju. Kedua, berarti jalan lurus. Pemaknaan demikian senada dengan firman Allah

وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (٩)

¹⁷⁹ Muhammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: al-Dār al-Tunisiyah, 1984), Jilid I, juz 1, 11.

Dan hak bagi Allah (menerangkan) jalan yang lurus, dan di antara jalan-jalan ada yang bengkok. dan Jikalau Dia menghendaki, tentulah Dia memimpin kamu semuanya (kepada jalan yang benar). (Q.S. al-Nahl/16: 9)

Ketiga, berarti ‘adil’, *tawassuṭ* (moderat), dan tidak melampaui batas,¹⁸⁰ sebagaimana pesan dalam firman Allah:

وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاعْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ (١٩)

Dan sederhana¹⁸¹ kamu dalam berjalan dan lunakkanlah suaramu. Sesungguhnya seburuk-buruk suara ialah suara keledai. (Q.S. Luqman/31: 19).

Keempat, berarti bagian dari arah manapun. Kelima, terhimpunnya sesuatu.¹⁸² Di dalam Al-Qur’an terdapat enam ayat terkait dengan kata *qaṣada* (قَصَدَ) dan derivatnya, dua ayat telah disebutkan di atas dan empat ayat lainnya adalah Q.S. al-Maidah/5: 66 dengan menggunakan kata *muqtaṣidah* (مُقْتَصِدَةً); Q.S. al-Taubah/9: 42 dengan kata *qāṣidan* (قَاصِدًا); Q.S. Luqman/31: 32;

¹⁸⁰ al-Imam al-Allamah Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, III, vol. 11 (Beirut: Dar Ihyā’ al-Turaṣ al-‘Arabī, t.t.), 178–80.

¹⁸¹ Maksud dari “sederhanalah kamu berjalan” adalah janganlah terlampau cepat dan jangan pula terlalu lambat.

¹⁸² ‘Abd al-‘Azīz bin ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Alī bin Rabī’ah, *‘Ilmu Maqāṣid al- Syāri’* (al-Riyāḍ: al-Mamlakah al-‘Arabiyah al-Su’ūdiyyah, 2002), 19.

dan Q.S. Fathir/35: 32. Kedua ayat yang disebut terakhir tersebut menggunakan kata *muqtaṣidun* (مُقْتَصِدٌ).

Secara terminologi, ibn ‘Āsyūr mendefinisikan *maqāṣid* sebagai perbuatan-perbuatan dan perilaku-perilaku yang dituju dengan sendirinya seluruh individu berusaha mencapainya dengan bermacam-macam cara atau didorong untuk berusaha mencapainya sebagai ketaatan agama.¹⁸³ *Maqāṣid*, menurut ‘Abd al-‘Azīz bin ‘Abd al-Raḥmān, adalah tujuan-tujuan yang diinginkan dari suatu penetapan aturan, atau cita-cita yang dikehendaki agar terwujud dalam penetapan aturan-aturan.¹⁸⁴ Aturan-aturan itu ada dalam berbagai dalil hukum syariah, baik Al-Qur’an, hadis, ijma’, kias dan lain-lain, karena itu *maqāṣid* memiliki kaitan dengan berbagai dalil hukum tersebut.¹⁸⁵ Terdapat beberapa kata yang sinonim dengan makna *maqāṣid* yang sering digunakan oleh para *fuqahā’* (ahli fikih) dan *uṣūliyyūn* (ahli ilmu usul fikih), yaitu kata *al-ahdāf* (tujuan/sasaran), *al-gāyāt* (maksud/tujuan), *al-‘agrād* (tujuan), *al-ḥikam* (hikmah-hikmah),

¹⁸³ Muhammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, ed. oleh Muḥammad al-Ṭāhir al-Misāwīy, III (al-Urdūn: Dār al-Nafāis, 2011), 415.

¹⁸⁴ al-‘Azīz, *Ilmu Maqāṣid al-Syāri‘* (al-Riyāḍ: al-Mamlakah al-‘Arabiyah al-Su’ūdiyyah, 2002), 20.

¹⁸⁵ Muḥammad Bakar Ismā‘īl Ḥabīb, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah Ta’ṣīlan wa Taf’īlan* (Makkah al-Mukarramah: Dār Ṭayyibah al-Khaḍrā’, 2014), 33. Lihat juga Nur al-Dīn bin Mukhtār al-Khādimīy, *Ilmu al-Maqāṣid al-Syarī‘iyah*, VI (Riyāḍ: Obekan, 2014), 31–39.

al-ma'ānī (konsep-konsep yang diinginkan), dan *al-asrār* (rahasia-rahasia).

Tafsir *maqāṣidīy* merupakan corak tafsir yang baru populer pada abad ke-21 ini, karena itu wajar belum banyak tokoh yang mendefinisikannya. Di antara akademisi tafsir yang mendefinisikan tafsir *maqāṣidīy*, yaitu: Nashwan Abdo Khaled dan Waṣfī 'Āsyūr. Nashwan dan Radwan mendefinisikan tafsir *maqāṣidīy* adalah:

النوع من التفسير الذي يهتم ببيان المقاصد التي تضمنها القرآن، وشرعت من أجلها أحكامه، ويكشف عن معاني ألفاظه، مع التوسع في دلالاتها، مراعيًا في ذلك قواعد التفسير الأخرى كالمأثور، والسياق، والمناسبات، وغيرها.¹⁸⁶

Suatu macam tafsir yang sangat memperhatikan penjelasan tujuan-tujuan (*maqāṣid*) yang terkandung dalam Al-Qur'an, yang disaranai oleh hukum-hukum Al-Qur'an; mengungkapkan makna-makna lafaznya dengan memperluas petunjuk-petunjuk (*dilālāh*) lafaznya, seraya mengacu pada kaidah-kaidah tafsir yang lain, seperti tafsir ma'sur, memperhatikan konteks, korelasi, dan lain-lain.

Menurut Wasfi, tafsir *maqāṣidīy* adalah:

¹⁸⁶ Nashwan Abdo K. Qaid dan Radwan J. el-Atrash, "The Maqasidic Approach in Tafsir: Problems in Definition and Characteristics," *QURANICA - International Journal of Quranic Research* 5, no. 2 (1 Desember 2013): 129–44. Diakses 25-3-2020

لون من ألوان التفسير يبحث في الكشف عن المعاني المعقولة والغايات المتنوعة التي يدور

حولها القرآن الكريم كلياً أو جزئياً مع بيان كيفية الإفادة منها في تحقيق مصلحة العباد.¹⁸⁷

Salah satu dari berbagai corak tafsir yang membahas pengungkapan makna-makna logis dan tujuan-tujuan yang beragam yang berada di seputar Al-Qur'an al-Karim, baik yang universal maupun parsial dengan menjelaskan cara penggunaannya dalam merealisasikan kemaslahatan manusia

Berdasar definisi yang diberikan oleh Waṣṣī 'Āsyūr tersebut dapat dipahami bahwa tugas tafsir tidak hanya menjelaskan makna-makna lafaz saja, namun sampai pada taraf penjelasan tentang cara merealisasikan kemaslahatan umat. Dalam penjelasan selanjutnya, ia mengatakan bahwa tafsir *maqāṣidīy* merupakan salah satu ragam tafsir yang mandiri, namun keberadaannya dapat menembus ke berbagai ragam tafsir yang ada. Artinya, sejatinya berbagai ragam tafsir yang ada itu disinari oleh *maqāṣid* Al-Quran. Metode tafsir apapun yang disinari oleh *maqāṣid* Al-Quran dan *maqāṣid al-syarī'ah* (kemaslahatan) dapat dikategorikan sebagai tafsir *maqāṣidīy*.¹⁸⁸ Pernyataan tersebut lebih mengarah tafsir *maqāṣidīy* ruh dalam penafsiran, sehingga menjadi *ittijāh* atau arah tafsir.

¹⁸⁷ Waṣṣī 'Āsyūr Abū Zaid, *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidīy li al-Qur'ān al-Karīm Ru'yah Ta'sīsiyyah li Manhaj Jadīd fī Tafsīr al-Qur'ān* (Kairo: Mofakaroun, 2019), 43.

¹⁸⁸ M. Ainur Rifqi dan A. Halil Thahir, "Tafsir Maqasidi: Membangun Paradigma Tafsir Berbasis Mashlahah," *Millah: Jurnal Studi Agama* 18, no. 2 (2019): 335–356, doi:DOI: 10.20885/millah.vol18.iss2.art7.

Istilah *maqāṣid al-Qur'ān* sudah lama digunakan oleh para ulama, diantaranya, imam al-Ghazali dalam *Jawāhir al-Qur'ān*,¹⁸⁹ imam al-Suyūṭī (w. 911 H/1505 M) yang mempromosikan istilah tersebut ketika menjelaskan alasan diletakkannya *al-Fātiḥah* sebagai surat pertama Al-Qur'an,¹⁹⁰ namun masih sangat sedikit para ahli yang telah mendefinisikan istilah *maqāṣid al-Qur'ān*. Hal itu dimungkinkan karena istilah tersebut sudah dianggap jelas dengan mendasarkan pada definisi *maqāṣid al-syarī'ah*. Dengan berdasar pada definisi *maqāṣid al-syarī'ah*, maka yang dimaksud dengan *maqāṣid al-Qur'ān* adalah tujuan-tujuan (makna-makna, hikmah-hikmah, dan maksud) diturunkannya Al-Qur'an untuk merealisasikan kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat.

Abdul Karim Hamidi mendefinisikan *maqāṣid* Al-Qur'an adalah:

¹⁸⁹ Muhammad Bushiri, "Tafsir Al-Qur'an dengan Prndekatan Maqāshid Al-Qur'ān Perspektif Thaha Jabir Al-'Alwani," Jurnal Tafsere (UIN Alauddin), 7, no. 1 (2019): 132–49.

¹⁹⁰ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Asrār Tartīb Suwar al-Qur'ān* (Beirut-Libanon: Al-Maktabah al-'Aṣriyah, 2016), 17.

الغايات التي أنزل القرآن لأجلها تحقيقا لمصالح العباد. فالغايات المراد بها: المعاني والحكم المقصودة من إنزال القرآن وهي شاملة لأنواع المقاصد العامة والخاصة والجزئية. وهذه الغايات تهدف إلى تحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل.¹⁹¹

Tujuan-tujuan yang menjadi sasaran diturunkannya Al-Qur'an dalam rangka merealisasikan kemaslahatan hamba. Adapun yang dimaksud tujuan-tujuan tersebut adalah makna-makna (nilai-nilai), hikmah-hikmah yang dituju dari diturunkannya Al-Qur'an yang mengandung bermacam-macam maqasid, baik yang 'ammah, khassah, dan juziyah. Tujuan-tujuan itu diarahkan untuk merealisasikan kemaslahatan hamba di dunia maupun akhirat.

Mas'ud Budukhah mendefinisikan *maqāṣid* Al-Qur'an sebagai:

القضايا الأساسية والمحاور الكبرى التي دارت عليها سور القرآن وآياته، تعريفا برسالة الإسلام وتحقيقا لمنهجه في هداية البشر.¹⁹²

Proposisi-proposisi dasar dan pusat-pusat utama (sumbu edar utama) yang dikelilingi oleh surat-surat dan ayat-ayat Al-Qur'an, untuk menjelaskan pesan-pesan Islam untuk merealisasi metodenya dalam membimbing manusia.

¹⁹¹ Abd al-Karīm Ḥamidī, *Al-Madkhal ilā Maqāṣid al-Qur'ān* (al-Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'udiyah, 2007), 31.

¹⁹² Safisaifi Abd al-Rahim, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm 'inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr fī Tafsīrihi –Dirāsatan Naẓariyyatan ma'a Namāzija Taṭbīqiyatin* (Tilmasan: al-sunnah al-Jami'iyah, 2016), 11.

Dua definisi tersebut lebih mengarahkan definisinya pada konten-konten tujuan (kebijaksanaan-kebijaksanaan Allah) dari diturunkannya Al-Qur'an.

Menurut Safisaifi, *maqāṣid* Al-Qur'an adalah:

الغايات والمخاور التي نزل القرآن من أجل تحقيقها، وهي مبنوثة فيه إما تنصيحا أو استنباطا¹⁹³.

Tujuan-tujuan utama dan sentra-sentra (rincian dari tujuan utama) diturunkannya Al-Qur'an untuk merealisasikan tujuan-tujuan tersebut yang bertebaran di dalam Al-Qur'an, adakalanya berupa penegasan/penentuan tekstual maupun melalui proses istinbat.

Definisi tersebut disamping menjelaskan konten kebijaksanaan Allah atas diturunkannya Al-Qur'an, juga sedikit mengarahkan pada metode penemuan *maqāṣid* Al-Qur'an.

Tajul Islam mendefinisikan *maqāṣid* Al-Qur'an adalah:

“*Maqāṣid al-Qur'ān is a science, a kind of fiqh, the loftiest core of the Qur'ān, a union of maqāṣid and wasā'il (means) representing the whole Qur'ān, a method of understanding the intents of Allah (swt), a criteria and principle of Qur'ānic exegesis*”.¹⁹⁴

Maqāṣid al-Qur'ān adalah sebuah ilmu pengetahuan, semacam fikih, inti pokok yang amat tinggi dari Al-Qur'an, gabungan *maqāṣid* (tujuan-tujuan) dan *wasā'il* (pelantara) yang mewakili keseluruhan Al-Qur'an, sebuah

¹⁹³ Safisaifi Abd al-Rahim, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm*, 11.

¹⁹⁴ Tajul Islam, “Maqasid Al-Qur'an: A Search for a Scholarly Definition,” *al-Bayan: Journal of al-Qur'an and Hadith*, 9 (2011): 203, diakses 26 Pebruari 2015, doi: <http://www.myjurnal.my/public/browse-journal-view.php?Fid%3D165>.

metode memahami maksud-maksud Allah Swt., sebuah kriteria dan prinsip-prinsip dasar penafsiran Al-Qur'an.

Definisi Tajul tersebut lebih mengarahkan *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai sebuah ilmu. Berdasar pada definisi-definisi tersebut dapat dinyatakan bahwa *maqāṣid al-Qur'ān* merupakan sebuah ilmu yang berguna untuk memahami tujuan-tujuan Allah Swt. yang terdapat di dalam sederetan surat-surat dan ayat-ayat Al-Qur'an (yang bermuara untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemafsadatan). Ia juga dapat menjadi sebuah metode, kriteria, maupun prinsip-prinsip dasar dalam penafsiran Al-Qur'an. Dengan kata lain, *maqāṣid al-Qur'ān*, disamping merupakan konten dari kebijaksanaan-kebijaksanaan Allah yang sudah diketahui berdasarkan pelacakan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, maka ia pun memiliki kegunaan sebagai pendekatan dalam memahami makna-makna ayat Al-Qur'an secara lebih akurat.¹⁹⁵

Analogi dari proposisi tersebut, yaitu untuk dapat membaca Al-Qur'an secara baik telah dilakukan oleh para ulama/*qāri' al-Qur'ān* dalam upaya-upaya menggali data dan fatwa-fatwa Nabi dan sahabat beserta praktik-praktik bacaan Al-Qur'an sehingga pada akhirnya muncullah sebuah disiplin ilmu tajwid, dan orang yang membaca Al-Qur'an diharuskan menggunakan prinsip-prinsip ilmu itu. Jadi, dengan begitu dapat diketahui, bahwa tajwid

¹⁹⁵ Abdul Mufid, "Maqasid Al-Quran Perspektif Muhammad Al-Ghazali," *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 4, no. 2 (2019): 118–132, diakses 12 November 2020. DOI: <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v4i2.7289>.

merupakan teori dan sekaligus menjadi pendekatan yang harus dipedomani oleh orang yang ingin membaca Al-Qur'an dengan baik dan tepat. Tentunya maklum, kalau tajwid itu muncul atau lahir dari Al-Qur'an, lalu selanjutnya berguna untuk Al-Qur'an juga; Demikian juga *maqāṣid* adalah sama, bahwa ia lahir dari Al-Qur'an, lalu juga akan berguna untuk Al-Qur'an dalam kaitannya dengan memahami secara benar dan tepat terhadap makna-makna kandungan ayat-ayat Al-Qur'an. Pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang menekankan pada tujuan atau hikmah itulah yang disebut dengan tafsir *maqāṣidīy*.

Analogi di atas sejalan dengan pendapat salah satu tokoh tafsir Indonesia, M. Quraish Shihab, yang menyatakan bahwa sumber utama kaidah-kaidah tafsir terdiri dari tiga sumber pokok: pertama, disiplin ilmu tertentu, seperti ilmu bahasa, usul fikih, dan teologi; kedua, pengamatan atas kesalahan-kesalahan penafsir atau kesadaran tentang pentingnya untuk tidak terjerumus dalam kesalahan; ketiga, pengamatan langsung terhadap Al-Qur'an.¹⁹⁶ Poin ketiga itulah yang penulis maksudkan.

Dari berbagai penjelasan di atas, maka yang dimaksud dengan tafsir *maqāṣidīy* adalah sebuah jenis tafsir yang menjelaskan makna-makna ayat Al-Qur'an dengan pendekatan

¹⁹⁶ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*, III (Tangerang: Lentera Hati, 2015), 17.

yang berupaya untuk memahami sesuatu yang dicita-citakan oleh Allah agar terwujud kebaikan, kemuliaan, dan kemaslahatan dalam kehidupan.

2. Kontribusi Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr dalam Memformulasikan Tafsir *Maqāṣidīy*

Untuk menjelaskan kontribusi ibn ‘Āsyūr dalam peletakan dasar-dasar tafsir *maqāṣidīy*, maka terlebih dahulu diawali penjelasan pemikirannya tentang *maqāṣid* Al-Qur’an. Pemikiran ibn ‘Āsyūr tentang *maqāṣid al-Qur’ān* dapat ditemukan pada kitab tafsirnya “*al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*” tepatnya pada muqaddimah keempat yang menjelaskan tentang sesuatu yang seharusnya menjadi tujuan mufasssir (فيما يحق أن يكون غرض المفسر).

Berdasarkan kajiannya yang menggunakan metode induksi (*istiqrā’*), ia menemukan delapan tujuan dasar (*maqāṣid al-aṣliyah*) dalam Al-Qur’an, yang hal itu, menurutnya masih dapat berkembang lagi sesuai dengan kemampuan mufasssir dalam menemukan *maqāṣid* tersebut. Delapan tujuan dasar (*maqāṣid al-aṣliyah*) yang ada di dalam Al-Qur’an, yaitu:

- 1) Reformasi keyakinan (*i’tiqād*) dan pengajaran keyakinan yang lurus dan benar, firman Allah: Q.S. Hūd / 11: 101.
- 2) Perbaiki akhlak, firman Allah Q.S. al-Qalam / 68: 4; sabda Rasul: "بعثت لأتمم مكارم حسن الأخلاق" (saya diutus untuk menyempurnakan akhlak).

- 3) Pentasyrian (pemberian aturan hukum), baik yang bersifat khusus (*khāṣṣah*) maupun umum (*‘āmmah*). Firman Allah Q.S. al-Nisā’/4: 105; al-Māidah/5: 48. Al-Qur’an juga menghimpun hukum-hukum baik secara umum (*kulliyān*) yang berlaku pada umumnya maupun yang bersifat partikular (*juz’iyyah*) yang berlaku pada hal-hal yang penting, seperti firman Allah dalam Q.S. al-Nahl/16: 89; al-Maidah/5:3. Yang dimaksudkan disini adalah menyempurnakan prinsip-prinsip umum (*kulliyat*) yang darinya diperintahkan untuk beranalogi dan beristinbat.
- 4) Strategi pengaturan masyarakat (*siyāsah al-‘ummah*), yang bertujuan untuk kebaikan ummat dan pemeliharaan sistemnya, seperti pengarahan membentuk lembaga-lembaga berdasar firman Allah Q.S. Āli ‘Imran/3:103, al-’An‘ām/6:159; al-’Anfāl/8:46 dan al-Syūrah/42:38.
- 5) Cerita-cerita dan pemberitaan umat-umat terdahulu untuk menjadi landasan memperbaiki kondisi ummat. Hal ini berdasar pada firman Allah Q.S. Yūsuf/ 2: 3; al-’An‘ām/6: 90, sebagai peringatan dari kesalahan-kesalahan mereka, Ibrāhīm/14:45 dan di tengah-tengahnya terdapat pengajaran.
- 6) Pengajaran (*al-Ta’līm*) tentang sesuatu yang relevan dengan kondisi zaman audiens/penerima Al-Qur’an, dan pengajaran tentang hal-hal yang menjadikan pemahaman terhadap syariah dan penyebarannya, yaitu berupa ilmu syariah dan ilmu khabar (berita-berita). Al-Qur’an menambahkan dengan

pengajaran hikmah-hikmah akal yang sehat dan berfikir yang lurus terkait dengan model-model diskusi menghadapi orang-orang yang sesat, dan juga dalam hal dakwah (ajakan).

- 7) Nasihat-nasihat, peringatan-peringatan berupa nasihat, larangan-larangan, dan pemberian kabar gembira. Ini terhimpun dalam ayat *al-wa'du* dan *al-wa'id*, demikian juga tentang perdebatan dan diskusi dengan para penentang yang disini terdapat kajian tentang motivasi dan ancaman (*al-targīb wa al-tarhīb*).
- 8) Memberikan penjelasan tentang kemukjizatan Al-Qur'an sebagai bukti atas kebenaran rasul yang membawanya.¹⁹⁷

Delapan *maqāṣid al-aṣḥliyah* yang merupakan hasil kajian mendalam ibn 'Āsyūr terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tersebut jika ditinjau berdasar pada adanya perbedaan antara tujuan (*maqāṣid*) dan pelantara (*wasā'il*), maka diketahui bahwa kedelapan *maqāṣid al-aṣḥliyah* tersebut ada yang merupakan *maqāṣid*, yaitu: reformasi keyakinan (*i'tiqad*), perbaikan akhlak, pengaturan masyarakat; dan ada yang merupakan pelantara (*wasā'il*), yaitu: cerita-cerita dan berita umat terdahulu, pengajaran tentang sesuatu yang relevan dengan zaman audiens Al-Qur'an, anjuran dan ancaman, serta kemukjizatan Al-Qur'an. *Maqāṣid al-aṣḥliyah* ibn 'Āsyūr tersebut dapat dikatakan sebagai pengembangan dari konsep Muhammad Abduh. Bahwa menurutnya ada lima tujuan diturunkannya Al-

¹⁹⁷ Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: al-Dār al-Tunisiyah, 1984), Jilid I, Juz 1, 40-41.

Qur'an. Pertama, Peng-Esa-an Allah (tauhid). Kedua, janji (*al-wa'du*) dan ancaman (*al-wa'id*). Ketiga, ibadah sebagai sarana dalam memperkuat nilai-nilai tauhid. Keempat, jalan yang baik untuk mencapai kenikmatan dunia dan akhirat. Kelima, kisah-kisah orang yang mentaati aturan Allah dan yang mengabaikannya.¹⁹⁸

Seorang mufassir selalu butuh panduan, pedoman, dan aturan tertentu dalam mengungkap makna Al-Qur'an, karena Al-Qur'an merupakan teks yang sifatnya tetap sejak dituliskannya, namun, petunjuknya adalah luas yaitu mencakup seluruh dimensi dan aspek kehidupan. Sebagaimana dijelaskan oleh Allah sendiri bahwa Al-Qur'an menjadi petunjuk/ هدى bagi manusia dalam segala zaman. Atas dasar itu, mufassir perlu mempergunakan perspektif yang luas tentang kehidupan manusia tersebut. Karena itu, kegiatan tafsir Al-Qur'an terus berkelanjutan dari generasi ke generasi, dari masa ke masa, agar tidak ada kekosongan perspektif dan konteksnya tepat. Dengan demikian, Al-Qur'an akan benar-benar dapat berdialog dengan manusia dalam segala zamannya. Dalam kaitan itu, seorang mufassir perlu memperkaya pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Sejak awal masa Islam sampai saat ini, telah berkembang berbagai metode dan pendekatan penafsiran. Terkait hal itu

¹⁹⁸ Al-Sayyid Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm (al-Manār)*, II (Beirut-Libanon: Dār al-Ma'rifah, t.t.), Juz 1, 36.

penulis telah mendeskripsikannya secara sepintas dalam bab I. Pada masa kontemporer ini, penafsiran yang berbasis pada *maqāṣid al-Qur’ān* menjadi digandrungi oleh para akademisi, karena menawarkan banyak kontribusi dalam kehidupan manusia, misalnya, Jaser Audah. Ia mempromosikan bahwa *maqāṣid* memiliki peran yang besar dalam pembaharuan Islam kontemporer dengan cara mengaplikasikan *maqāṣid* sebagai pendekatan tafsir dengan menerapkan model *mauḍū’ī*.¹⁹⁹ Dengan cara seperti itu, akan dapat mengungkap prinsip-prinsip dan nilai-nilai moral yang terkandung dalam Al-Qur’an untuk dijadikan dasar dalam semua aturan hukum Islam.

Ibn ‘Āsyūr, sebagai tokoh tafsir yang menjadi fokus kajian dalam disertasi ini, memiliki kontribusi dalam memperkenalkan tafsir *maqāṣidīy*, meskipun secara eksplisit, tokoh tersebut tidak menggunakan istilah tersebut. Konsep tersebut tertuang dalam muqaddimah keempat dalam kitab tafsirnya, dengan tema “sesuatu yang seharusnya menjadi tujuan mufasssir”. Di situ, ia mengatakan, bahwa suatu keharusan bagi para pengkaji tafsir Al-Qur’an untuk mengetahui tujuan dasar (*maqāṣid al-aṣliyah*) yang ada di dalam Al-Qur’an.²⁰⁰ Ibn ‘Āsyūr menjelaskan bahwa tujuan mufasssir adalah menjelaskan maksud Allah yang ditangkap dari Al-Qur’an sejauh yang mungkin dikandung dalam makna lafaz dan tidak

¹⁹⁹ Jasser Audah, *Maqāṣid al-Syarī’ah Dalīl Lilmubtadi’* (London: al-Ma’had al-‘Āli lil Fikri al-Islamiy, 2011), 83–85.

²⁰⁰ ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid 1, Juz 1, 39.

ditolaknya (tidak boleh mengada-ada) dan menjelaskan sesuatu yang dapat mengantarkan mufassir dalam memahami maksud-maksud Allah secara tepat.²⁰¹

Tegasnya, cita-cita seorang mufassir adalah menjelaskan maksud-maksud Allah di dalam Al-Qur'an yang mampu ia pahami dengan penjelasan yang paling sempurna yang selaras dengan kandungan maknanya dan tidak bertentangan dengan lafaz yang dapat menjelaskan *maqāṣid al-Qur'ān*. Ibn 'Āsyūr setuju dengan model tafsir ilmi (memasukkan ilmu-ilmu kontemporer, seperti ilmu geologi, kedokteran, dan lain-lain) dalam penafsiran dalam rangka membantu mengungkap *maqāṣid al-Qur'ān*.²⁰² Menurutny, bahwa untuk dapat mengungkapkan maksud-maksud Al-Qur'an tidak cukup dengan menggunakan dalil-dalil syarak yang bersifat lafzi (*lafẓiyah*).²⁰³

Dalam hal itu, ibn 'Āsyūr memperkuat pendapat tersebut dengan perkataan ibn Rusyd dalam kitabnya, *Faṣl al-Maqāl*, bahwa kaum muslimin telah bersepakat tidak wajibnya memahami lafaz-lafaz syariat atas makna-makna zahirnya, begitu juga tidak wajib mengeluarkan makna-makna lafaz dari

²⁰¹ ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid 1, Juz 1, 41.

²⁰² ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid 1, Juz 1, 43.

²⁰³ Muhammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, ed. oleh Muḥammad al-Ṭāhir al-Misāwīy, III (al-Urdūn: Dār al-Nafāis, 2011), 203–204.

zahirnya lafaz dengan mentakwilkannya, sebab syariat datang dengan makna zahir dan batin itu atas dasar perbedaan pikiran manusia, kemampuan pikiran mereka dalam membenarkan makna-makna Al-Qur'an tersebut berbeda-beda sehingga dapat disimpulkan bahwasanya terdapat persambungan antara ilmu-ilmu bersifat syariyyah *ẓāhiriyyah* dan *falsafiyyah*.²⁰⁴

Pendapat itu dikuatkan oleh Qaṭb al-Dīn al-Syairāzī, al-Gazālī, al-Rāzī, dan Abū Bakar ibn al-'Arabī. Mereka menginginkan perluasan makna-makna Al-Qur'an dan mengkompromikan dengan masalah-masalah ilmiah, misalnya, mereka memenuhi kitab-kitab tafsir mereka dengan mengemukakan dalil-dalil berupa kaidah-kaidah ilmu untuk memperluas makna Al-Qur'an.²⁰⁵

3. Gambaran Umum Kitab Tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*: Komposisi dan Isi

a. Sekilas Pandang Kitab Tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*

Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr memberi nama kitab tafsirnya dengan nama *Taḥrīr al-Ma'nā al-Sadīd wa Tanwīr al-'Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd*, yang selanjutnya diringkaskan menjadi *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr min al-Tafsīr*.²⁰⁶ Kitab

²⁰⁴ ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid 1, Juz 1, 43.

²⁰⁵ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid I, juz 1, 44.

²⁰⁶ Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: Dār Saḥnūn, t.t.), Jilid 1 juz 1, 9.

tafsir itu ditulis mulai tahun 1341 H./1922 M. dan selesai pada tahun 1380 H./1961 M., tepatnya hari Jumat tanggal 12 Rajab. Artinya, penulisan kitab tafsir tersebut berlangsung selama kurun waktu tiga puluh sembilan tahun enam bulan.²⁰⁷ Diterbitkan pertama kali tahun 1984 oleh penerbit Tunisia.

Tafsir tersebut terdiri dari dua belas jilid yang terdiri dari tiga puluh juz yang menghimpun seluruh ayat dan surat sebagaimana yang ada dalam Muṣḥaf Al-Qur'an, mulai surat al-Fātiḥah sampai al-Nās. Dalam satu jilid memuat beberapa juz, minimal dua juz. Jilid pertama terdiri dari dua juz: juz 1, dan 2; jilid kedua terdiri dari tiga juz: 3, 4, dan 5; Jilid ketiga terdiri dari dua juz: 6, dan 7; Jilid keempat terdiri dari juz 8 dan 9; Jilid kelima terdiri dari juz 10, 11, dan 12; Jilid keenam terdiri dari juz 13, 14, dan 15; Jilid ketujuh terdiri dari juz 16 dan 17; Jilid kedelapan menghimpun empat juz, yaitu: 18, 19, 20, dan 21; Jilid kesembilan menghimpun tiga juz, yaitu: 22, 23, dan 24; Jilid kesepuluh terdiri dari dua juz, 25 dan 26; Jilid kesebelas terdiri dari juz 27 dan 28; dan Jilid keduabelas terbagi menjadi dua juz, yaitu juz 29 dan 30. Secara keseluruhan, jumlah halaman kitab tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* berjumlah 11.197 halaman. Penghitungan ini didasarkan pada cetakan Dār Saḥnūn li al-Nasyr wa al-Tauzī' di Tunisia.

²⁰⁷ Muḥammad bin Ibrāhīm al-Ḥamad, *Madkhal li tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr li Ibn 'Āsyūr* (Riyāḍ: Dār Ibn Khuzaimah, 2007), 34.

Kitab itu diawali dengan penjelasan tentang cita-cita terbesar ibn ‘Āsyūr, yaitu menafsirkan Al-Qur’an yang di dalamnya menghimpun kemaslahatan dunia dan akhirat, berisi prinsip-prinsip ilmu-ilmu. Selanjutnya, penulis tafsir meletakkan sepuluh *muqaddimah* yang merupakan landasan teoritis ibn ‘Āsyūr dalam memahami Al-Qur’an (ilmu Al-Qur’an). Sepuluh *muqaddimah* tersebut, yaitu: *muqaddimah* pertama menjelaskan tentang seluk beluk tafsir, takwil, dan keberadaan tafsir sebagai sebuah ilmu; kedua berisi tentang sumber material ilmu tafsir; ketiga menjelaskan tentang keabsahan dan makna tafsir bi al-ra’yī; keempat menjelaskan tentang maksud atau tujuan mufasssir; kelima berisi penjelasan *asbāb al-nuzūl*; keenam membahas tentang *qirā’ah*; ketujuh mengenai kisah-kisah dalam Al-Qur’an; kedelapan tentang sesuatu yang berhubungan dengan nama-nama Al-Qur’an beserta ayat-ayatnya; kesembilan tentang makna-makna Al-Qur’an; dan kesepuluh tentang i’jaz Al-Qur’an. Penjelasan secara detil tentang prinsip-prinsip tafsir perspektif ibn ‘Āsyūr akan diuraikan di bawah di sub-sub bab d.

b. Latar Belakang Penyusunannya

Dalam mukaddimah, penulis tafsir menjelaskan bahwa dirinya memiliki cita-cita yang sangat mulia yang sudah lama ia angankan, yaitu menafsirkan Al-Qur’an. Pada awalnya, ibn ‘Āsyūr merasa tidak ada kemampuan dan kesempatan sehingga terbersit keengganan untuk mewujudkan cita-citanya itu. Namun, melihat agungnya cita-cita itu, maka ia melakukan

dialog dengan dirinya sendiri antara meneruskan dan menunda, bahkan menghentikan. Tak lupa pula, ia berdiskusi dengan teman-temannya tentang cita-cita terbesarnya itu, untuk mendapat masukan dan mungkin juga motivasi. Selanjutnya, ia mengkokohkan niatnya untuk mewujudkan cita-citanya sambil mengharap rida Allah. Kekokohan niatnya itu, ia peroleh dari pengambilan teladan terhadap ibn Rusyd dari kitab *al-Bayān wa al-Taḥṣīl*.²⁰⁸

Ibn ‘Āsyūr tampaknya ingin mengambil semangat tersebut seraya berdoa dan beristikharah agar mendapat kemudahan, sehingga ia pun berani melewati itu laksana seorang pemberani yang melewati belantara binatang buas, dan akhirnya bergumul dalam lapangan pemikiran para pemikir serta berkelana bersama para *traveler* yang merasakan desah perjalanan mereka menuju tujuan. Akhirnya, ia pun mampu meyakinkan dirinya bahwa ia punya hak untuk menjelaskan (menafsirkan) Al-Qur’an tersebut, dan ternyata ia mampu memberikan penjelasan unggul yang belum pernah dimunculkan oleh pendahulu.

Adagium yang selalu ia gelorakan adalah, bahwa mencukupkan dengan pendapat tertentu yang terulang-ulang itu berarti menistakan limpahan makna Al-Qur’an yang tanpa

²⁰⁸ Kitab tersebut merupakan syarah atas kitab al-‘Atabiyah yang ditulis oleh al-‘Atabiy yang berisi rekaman hasil pendengaran sahabat-sahabat Imam Malik dan sahabat-sahabat Ibn al-Qāsim tentang pendapat keduanya. Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, jilid 1 juz 1,6. Kitab

batas.²⁰⁹ Artinya, ibn ‘Āsyūr sangat sepakat dengan pernyataan Abdullah Daraz bahwa Al-Qur’an itu bagaikan intan yang setiap sudutnya memancarkan cahaya.²¹⁰ Menurut ibn ‘Āsyūr, ada dua kelompok terkait dengan pendapat *mufasssirīn* pendahulu; yaitu sebagai orang yang kokoh dalam memegang bangunan pendapat mereka; dan sebagai orang yang merobohkan bangunan pikiran mereka. Ia berpendapat, bahwa kedua kelompok tersebut memiliki potensi bahaya besar. Selanjutnya, ia menjelaskan ada kelompok ketiga, yaitu orang yang melengkapi pemikiran pendahulunya dengan menyaring dan menguatkan, kemudian ditambahi agar menjadi kokoh, tidak untuk dirobohkan, dan seraya menyadari bahwa menafikan kelebihan mereka berarti mengukuri nikmat, tidak mengakui keistimewaan para pendahulu juga bukan sebagai perangai mulia umat Muhammad.²¹¹

Ibn ‘Āsyūr tampaknya memosisikan sebagai kelompok yang ketiga. Hal itu dapat diketahui dari penggunaannya atas kitab-kitab tafsir pendahulunya sebagai rujukan dalam penafsirannya. Di antara kitab tafsir yang menjadi rujukannya, yaitu: *Tafsīr al-Kassāf* karya Zamakhsharī, *Tafsīr Mafātīh al-*

²⁰⁹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, jilid 1 juz 1, 7.

²¹⁰ Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1992), 16.

²¹¹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, jilid 1 juz 1, 7.

Gaib karya Fakhruddin al-Razi, *Tafsīr al-Baiḍāwī*, *Tafsīr al-Syihāb al-Alūsī*, *Tafsīr Abī al-Su‘ūd*, *Tafsīr al-Qurtubī*, *Tafsīr Muhammad bin ‘Arafah al-Tūnisī*, *Tafsīr al-Muḥarrar al-Wajīz* karya Ibn ‘Aṭīyah, *Tafsīr Muhammad ibn Jarīr al-Ṭabarī*, *Tafsir-tafsir Ahkam*, dan *Tafsīr Durratul al-Tanzīl*, yang terkadang dinisbatkan kepada Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan terkadang kepada al-Rāgib al-Aṣḥānī.²¹²

c. Metode, Model, Arah, dan Langkah-langkah Penulisan Tafsir ibn ‘Āsyūr

Sebagai mufassir yang memosisikan dirinya pada kelompok ketiga, maka ibn ‘Āsyūr, dalam tafsirnya, berusaha menjelaskan makna-makna ayat Al-Qur’an dengan pemahaman-pemahaman ilmiah yang diperolehnya yang belum dijelaskan oleh para mufassir pendahulu. Dia ingin agar tafsirnya tidak terbangun di atas pondasi tafsir lainnya dalam menafsirkan satu ayat, sekalipun. Tetapi, diapun tidak ingin mendakwahkan dirinya sebagai independen dalam penafsiran tersebut. Dia menyadari bahwa berapa banyak ide yang diungkapkan yang dianggapnya sebagai orisinal, tetapi faktanya, sudah pernah diungkapkan oleh orang lain, dan betapa banyak pemahaman yang ditangkap yang secara faktual sudah pernah dipahami

²¹² Abd al-Rahim, *Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm ‘inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr fī Tafsīrihi –Dirāsatan Naẓariyatan ma’a Namāzija Taḥbīqiyatin*, 27.

orang terdahulu.²¹³ Ungkapan ibn ‘Āsyūr tersebut, secara jelas, memberi gambaran kepada kita tentang sosok pribadinya yang memiliki sifat rendah hati.

Ibn ‘Āsyūr mengatakan, bahwa makna-makna dan cita-cita yang dituju Al-Qur’an itu bermacam-macam seginya, sangat dalam jangkauannya, bertemali ujung-ujungnya, yang kesemuanya terungkap pada berbagai ayat yang ada. Misalnya adalah ayat hukum, ayat moral, ayat *qiṣṣah* (cerita), ayat ilmu, dan lain-lain. Selain itu juga, ia menyatakan komitmennya, sebagai cita-citanya, dalam menulis tafsir Al-Qur’an, yaitu sebagai berikut.

وقد اهتممت في تفسيرى هذا ببيان وجوه الإعجاز ونكت البلاغة العربية وأساليب الاستعمال,

واهتممت أيضا ببيان تناسب اتصال الآي بعضها ببعض...²¹⁴

Saya fokuskan tafsir saya ini pada penjelasan tentang berbagai macam kemukjizatan Al-Qur’an serta mengungkap kelembutan sisi kebalagahan bahasa Arab dan gaya-gaya/ustub-ustub penggunaannya; Dan juga saya fokuskan pada penjelasan hubungan ketersambungan antara satu ayat dengan yang lainnya.

Lebih lanjut, ibn ‘Āsyūr menyatakan, bahwa penjelasan tentang hubungan ketersambungan antara satu ayat dengan yang lain merupakan poin utama yang diperhatikan oleh Fakhruddin al-Razi dan diutamakan oleh Burhān al-Dīn al-Biqā’ī dalam

²¹³ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, jilid I, juz 1, 7–8.

²¹⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 8.

karyanya “*Nazm al-Durar fī Tanāsub al-Āyi wa al-Suwar*”. Pernyataan itu menunjukkan bahwa kedua tokoh tafsir tersebut menjadi rujukan ibn ‘Āsyūr dalam penafsirannya. Namun, sebagai seorang yang berupaya untuk berfikir mandiri, ia pun tidak lupa mengkritik keduanya. Menurutny, kedua tokoh mufassir tersebut tidak merealisasikan secara memuaskan dalam aplikasi tafsirnya sehingga para pemerhati tafsir banyak yang menunggu di tengah-tengah menikmati karyanya. Pembahasan mendalam tentang korelasi (مناسبة) dan kesesuaian (ملاءمة) antar surat-surat Al-Qur’an, satu sama lain, secara beriringan belum dapat ditemukannya.

Ibn ‘Āsyūr, di dalam tafsirnya, tidak lupa pula menjelaskan tentang tujuan-tujuan surat (مقاصد السورة) dengan harapan agar para pemerhati tafsir tidak terbatas telaahnya pada sisi penjelasan kosa kata, makna-makna gramatikal sebagai sebuah alinea terpisah yang melengahkannya dari upaya memperhatikan kesatuan Al-Qur’an yang berakibat terhalangnya dari keindahan Al-Qur’an. Selain itu, yang menjadi spesifikasi dari tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* adalah penjelasannya tentang makna-makna kosa kata Bahasa Arab secara tepat dan teliti sejauh yang tidak tercakup oleh penjelasan sebagian besar kamus-kamus bahasa dengan harapan agar para penelaah dapat menemukan maksudnya dan memperoleh makna-makna dan hikmah sesuai kesiapannya. Ia juga

mencurahkan perhatiannya dalam mengungkapkan makna-makna Al-Qur'an dan kei'jazan yang terlewatkan oleh kitab-kitab tafsir.²¹⁵

Berdasar pengamatan langsung dan kajian mendalam terhadap kitab tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, maka dapat diperoleh gambaran tentang metode, model, arah, dan langkah-langkah penafsiran yang ditempuh oleh ibn 'Āsyūr. Metode yang digunakan adalah *al-izdiwaji*,²¹⁶ yaitu penggabungan antara metode *ma'sūr* dan *ra'yī*. Hal itu dapat dilihat dari cara ibn 'Āsyūr dalam menafsirkan suatu ayat dengan mengkaitkan dengan ayat lain (tafsir ayat dengan ayat), dan juga hadis-hadis Nabi, serta pendapat para sahabat dan tabi'in.

Selain itu, ia juga menggunakan metode *ra'yī*, yaitu menafsirkan Al-Qur'an dengan cara berijtihad, diantaranya dengan analisis bahasa dan sastra, historis, korelasi, dan juga melakukan kontekstualisasi dengan situasi dan kondisi pada waktu turunnya ayat yang dihubungkan dengan realitas pada masa hidupnya, dan juga dilengkapi dengan teori-teori ilmu pengetahuan.

Adapun model (*uslūb*) yang digunakan adalah *tahlīlī*, yaitu menafsirkan seluruh ayat Al-Qur'an mulai dari al-Fatihah

²¹⁵ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, jilid I, juz 1, 8–9.

²¹⁶ Abdul Djalal, *Urgensi Tafsir Maudlu'i pada Masa Kini* (Jakarta: Kalam Mulia, 1990), 68.

sampai al-Nas. Arah (*ittijāh*)²¹⁷ dari tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* adalah *al-balāghī*²¹⁸ dan *al-maqāṣidīy*.

Adapun langkah-langkah penafsirannya secara garis besarnya sebagai berikut.

- 1) Penjelasan penamaan surat dengan dasar-dasarnya baik dari sunnah, perkataan sahabat, tabiin, dan para mufassir pendahulu.
- 2) Penjelasan Makki-Madani surat dengan dasar-dasarnya, dan pengecualian-pengecualian ayat atas surat tersebut jika ada perbedaan pendapat.
- 3) Penjelasan tertib surat berdasarkan turunnya dengan menyebutkan surat sebelum dan sesudahnya.
- 4) Penjelasan jumlah ayat dan perbedaan ulama dalam penghitungannya.

²¹⁷ *Ittijāh* yang dimaksud adalah orientasi atau arah yang dituju oleh mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Untuk melihat *ittijāh* dalam penafsiran dapat dilihat minimal dari dua pertimbangan, yaitu aliran teologi yang dianut mufassir dan bidang-bidang ilmu pengetahuan yang menjadi keahlian mufassir yang digunakan dalam membantu menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an. Bandingkan dengan Abdul Halim, "Kitab Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir Karya Ibnu 'Asyur Dan Kontribusinya Terhadap Keilmuan Tafsir Kontemporer," *SYAHADAH: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Keislaman* 2, no. 2 (2014), <https://doi.org/10.32520/syhd.v2i2.83>. Bandingkan juga Jani Arni, "Tafsir Al-Tahrir Wa al Tanwir Karya Muhammad Al-Thahrir Ibn Asyur," *Jurnal Ushuluddin* 17, no. 1 (1 Juni 2011): 80–97, <https://doi.org/10.24014/jush.v17i1.684>.

²¹⁸ Musā'id bin Sulaimān bin Nāṣir al-Ṭayār, *Fuṣūl fī Uṣūl al-Taḥsīn* (Kairo: Dār Ibn al-Jauzīy, 1999), 22. Bandingkan dengan hasil kajian

- 5) Penjelasan tujuan-tujuan surat (*aghrād al-sūrah*) di setiap awal penafsiran sebuah surat.
- 6) Penjelasan sebab-sebab turunnya ayat bagi ayat yang memiliki sebab turun. Ia juga memberikan analisa terhadap keterangan yang ada dalam *asbāb al-nuzūl* tersebut.²¹⁹
- 7) Penjelasan hubungan ayat sebelum dan sesudahnya.
- 8) Uraian makna, asal usul, gramatika-sintaksisnya, dan analisis balagh, serta penjelasan kaidah tafsirnya.²²⁰
- 9) Penjelasan tafsir ayat dengan Al-Qur'an atau hadis.
- 10) Uraian perbedaan bacaan (*qirā'at*) dan penafsiran dari masing-masing bacaan, serta memilih dari salah satu bacaan yang dianggap paling kuat.

Demikian itulah sekilas tentang metode, model, arah (*ittijāh*) dan langkah-langkah penafsiran ibn 'Āsyūr.

d. Prinsip-Prinsip Tafsir Perspektif Ibn 'Āsyūr

Agar dapat melakukan penafsiran yang komprehensif, maka ibn 'Āsyūr merumuskan 10 poin tentang prinsip-prinsip tafsir yang selanjutnya dijadikan sebagai '*muqaddimah*' bagi kitab tafsirnya, *al-Tahrir wa al-Tanwir*. *Muqaddimah* tersebut, baginya, praktis merupakan basis teoretik yang melandasi praktik tafsirnya, dan juga ia harapkan menjadi *clue* bagi para

²¹⁹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, jilid 4, juz 8, 9, 321-322.

²²⁰ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, jilid II, juz 5, 216.

penikmat tafsir tersebut agar dapat mengikuti nalar tafsir dengan baik. Sepuluh Poin *muqaddimah* tersebut adalah sebagai berikut:

- 1) Seluk beluk tafsir, takwil, dan keberadaan tafsir sebagai sebuah ilmu

Tafsir secara istilah, menurut ibn ‘Āsyūr, adalah nama ilmu tertentu yang membahas penjelasan makna-makna lafaz-lafaz Al-Qur’an dan makna-makna yang dipahami dari lafaz-lafaz tersebut, baik dengan pembahasan yang ringkas atau panjang lebar.²²¹ Definisi ibn ‘Āsyūr tersebut sudah tampak mengarahkan kepada pembaca bahwa tafsir adalah sebuah ilmu mandiri yang merupakan produk pemahaman ulama terhadap makna-makna Al-Qur’an. Obyek kajian tafsir adalah lafaz-lafa Al-Qur’an ditinjau dari sisi ulasan tentang makna-maknanya, dan makna yang dapat disimpulkan darinya. Dari situ, dari sisi objek kajiannya, ia membagi tafsir menjadi dua, yaitu tafsir *lafẓiyah*²²² dan *istinbāṭiyah*.²²³

Ada enam sisi ditetapkannya tafsir sebagai ilmu yang mandiri, yaitu: 1) kajiannya menampilkan kongklusi ilmu yang banyak dan kaidah-kaidah umum. 2) Dipersyaratkan

²²¹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, jilid I, juz 1, 11.

²²² Mengkaji dari sisi penjelasan makna lafaz-lafaz secara diskriptif proposisi.

²²³ Mengambil makna-makna yang lazim (*dilālāh iltizām*) untuk diambil sebagai konklusi.

permasalahan ilmu tersebut sebagai proposisi-proposisi umum yang menjadi landasan suatu ilmu. Dan hal itu secara spesifik pada ilmu-ilmu rasional. 3) Pembahasannya berisi pernyataan-pernyataan proposisional yang didukung oleh kaidah-kaidah dan dalil-dalil, termasuk syi'ir Arab. 4) Penggunaan kaidah-kaidah umum yang berlaku dalam penafsiran, seperti kaidah nasikh-mansukh, ilmu takwil, muhkam-mutasyabih, dan lain-lain. 5) Berisi penjelasan dasar-dasar pentasyri'an. 6) Tafsir merupakan ilmu pertama yang digeluti ulama Islam sebelum membukukan ilmu-ilmu yang lain.²²⁴ Terkait ini, ibn 'Āsyūr menjelaskan dua model tafsir, yaitu tafsir *naqli*²²⁵ dan *ra'yi*.²²⁶

Makna takwil, menurut kebanyakan ulama, seperti Ša'alab, ibn al-A'rābī, dan Abū 'Ubaidah, adalah sama dengan tafsir. Namun, sebagian mereka membedakan, bahwa tafsir berkaitan dengan makna *ẓāhir* (tersurat), dan takwil berkaitan dengan makna *mutasyābih* (tersirat). Mereka mendefinisikan

²²⁴ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīrwa al-Tanwīr*, jilid I, juz 1, 12–13.

²²⁵ Tafsir *naqli* pertama adalah karya Mālik bin Anas, al-Dāwudī murid al-Suyūfī, dan yang paling menonjol adalah karya Muhammad ibn Jarīr al-Ṭabarī.

²²⁶ Tafsir *ra'yi* yang terkadang diperkuat dengan cerita-cerita isrā'iliyyāt, seperti kitab *al-Muḥarrar al-Wajīz* karya Syekh 'Abd al-Ḥaqq ibn 'Aṭīyyah dari Maroko, *al-Kasyshāf* karya al-Zamakhsharī. Keduanya konsen pada makna-makna ayat berdasar pada penggunaan bahasa orang Arab. Al-Zamakhsharī bernuansa retoris, sedangkan ibn 'Aṭīyyah lebih pada nuansa syariyyah. 'Āsyūr mengakui bahwa keduanya menjadi *entrypoint* tafsir-tafsir serta referensi bagi mufasssirin berikutnya. Lihat Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīrwa al-Tanwīr*, jilid I, juz 1, 15.

takwil sebagai ‘memalingkan lafaz dari makna-maknanya yang zahir ke maknanya yang lain yang ‘berserupa’ karena adanya dalil yang menunjukkan makna itu.²²⁷ Tampaknya, ibn ‘Āsyūr menerapkan kedua makna tersebut.

2) *Istimdād* (sumber material/bahan) ilmu Tafsir

Yang dimaksud dengan sumber material (*istimdād*) ilmu tafsir di sini adalah penetapan sejumlah ilmu pengetahuan yang menjadi badan-tubuh (*body of knowledge*) ilmu Tafsir. Adapun ilmu-ilmu yang menjadi badan tubuh ilmu tafsir terdiri dari, ilmu Bahasa Arab,²²⁸ ilmu *Āṣār*,²²⁹ sejarah bangsa

²²⁷ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīrwa al-Tanwīr*, jilid I, juz 1, 16.

²²⁸ Terdiri dari materi bahasa, ilmu *ṣarf*, ilmu nahwu, ilmu *ma‘ānī* dan *bayān* yang menjadi sarana untuk mengungkap sisi ke-*balaghah*-an Al-Qur’an.

²²⁹ Penjelasan-penjelasan tentang beberapa ayat-ayat Al-Qur’an yang musykil dan global yang dinukil dari Rasulullah saw.. Termasuk dalam kategori *āṣār* adalah kesepakatan umat terhadap makna ayat, misalnya makna lafaz *al-‘ukhtu* dalam ayat *kalālah al-‘Ulā* adalah saudara seibu (*al-‘ukhtu li al-‘um*). Lihat Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīrwa al-Tanwīr*, jilid I, juz 1, 23 dan 25.

Arab (*akhbār al-‘Arab*),²³⁰ ilmu *‘uṣūl al-fiqh*,²³¹ ilmu *kalam*,²³² dan ilmu *qirā’at*.²³³

Ibn ‘Āsyūr tidak menganggap fikih sebagai bahan ilmu tafsir, karena kemunculan fikih itu lebih akhir daripada tafsir, dan ia bukan sebagai cabang dari tafsir. Akan tetapi, sesungguhnya, mufassir butuh memahami masalah-masalah fikih ketika ingin memperluas tafsirnya dalam rangka menemukan hukum dan memerinci makna-makna tasyrik, sastra dan sejumlah ilmu. Oleh karena itu, menurut ibn ‘Āsyūr, hampir tidak dapat dibatasi tentang ilmu-

²³⁰ Adapun yang dimaksud sejarah bangsa Arab (*akhbār al-‘Arab*) adalah bagian dari himpunan sastra bangsa Arab. Hal itu penting karena Al-Qur’an banyak menyebutkan cerita-cerita dan berita-berita untuk diambil pelajaran, dengan memahami berita-berita bangsa Arab dapat diketahui makna-makna secara rinci yang ditunjuk oleh ayat, sebagaimana contoh, cerita tentang *Ashāb al-Uḥdūd*. Lihat Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, jilid I, juz 1, 25.

²³¹ *‘Uṣūl al-fiqh* bukan dimasukkan sebagai materi tafsir, tetapi dijelaskan di dalamnya ketentuan-ketentuan tentang bentuk-bentuk perintah dan larangan, bentuk umum dan khusus sebagai bagian dari *‘uṣūl al-fiqh* sehingga sebagian dari *‘uṣūl al-fiqh* menjadi materi tafsir. Sementara al-Gazālī menegaskan bahwa ilmu *‘uṣūl al-fiqh* itu masuk dalam kategori ilmu-ilmu yang terkait dengan Al-Qur’an, terutama hukum-hukumnya.

²³² Abd al-Hākim dan al-Ālūsī menetapkan ilmu Kalam sebagai bagian dari hal yang menopang ilmu tafsir, dengan alasan bahwa ilmu Tafsir mengejawantahkan makna Allah sebagai pembicara (*mutakkallim*) yang harus disampaikan pesan-pesannya secara tuntas. Misalnya, makna *istiwa’* Allah di atas *‘Arasy*.

²³³ Ilmu *qirā’at* dibutuhkan pada saat penarikan kesimpulan hukum yang didasarkan pada *qirā’at*, dan terkadang digunakan untuk memilih yang kuat (*tarjīh*) di antara makna-makna yang ada. Lihat ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, jilid I, juz 1, 25.

ilmu yang dibutuhkan oleh mufassir yang kompeten. Di akhir *muqaddimah* kedua, ibn ‘Āsyūr menegaskan, bahwa ilmu tafsir merupakan pokok bagi ilmu-ilmu Islam secara garis besar. Adapun pengambilan materinya dari sebagian ilmu-ilmu Islam adalah dalam rangka memerinci tafsir secara lebih sempurna lagi.

3) Keabsahan Tafsir *bi al-ra’yi* dan definisinya

Ibn ‘Āsyūr mengawali pembahasan ini dengan mengutip beberapa hadis Nabi yang melarang menafsirkan Al-Qur’an dengan akal (*ra’yi*),²³⁴ dan juga pernyataan Abu Bakar yang melarang tentang hal itu.²³⁵ Selain itu, ia mencuplik pendapat

²³⁴عن ابن عباس أن رسول قال: "من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار" رواه الترمذي، وفي رواية: "من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار". والحديث الذي رواه أبو داود والترمذي والنسائي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ".

Dari Ibn Abbas bahwa Rasulullah bersabda: “Barangsiapa yang berkata tentang Al-Qur’an dengan akal (*ra’yi*) maka tempat yang layak baginya adalah neraka” Diriwayatkan oleh al-Tirmīzī, dalam riwayat lain: “Barangsiapa yang berkata tentang Al-Qur’an tanpa adanya pengetahuan (ilmu) maka tempat yang layak baginya adalah neraka”. Hadis yang diriwayatkan oleh Abū Dāwud, al-Tirmīzī, dan al-Nasā’ī bahwa Nabi S.A.W. bersabda: “Barangsiapa yang berbicara tentang Al-Qur’an dengan akal (*ra’yi*)nya kemudian benar maka ia benar-benar salah”.

²³⁵ روي عن أبي بكر الصديق أنه سئل عن تفسير الأب في قوله "وفاكهة وأبا" فقال: "أي أرضي تغلني وأي سماء تظلني إذا قلت في القرآن برأيي"

Diriwayatkan dari Abu Bakar al-Ṣiddīq bahwasanya ia ditanya tentang tafsir kata *al-abbu* dalam firman Allah: “*wafākiḥat waabbā*” maka ia berkata: “Bumi mana yang akan membawa saya dan langit mana yang akan menaungi saya jika saya menjelaskan Al-Qur’an dengan akal (*ra’yi*) saya”. Menurut

ulama yang mengatakan, bahwa keajaiban-keajaiban Al-Qur'an tidak akan pernah berakhir, dan realisasinya adalah dengan cara mengungkap makna-makna Al-Qur'an dan memperluasnya.

Dia menegaskan bahwa para *salaf al-ṣāliḥ* dari kalangan sahabat yang memiliki kompetensi menafsirkan Al-Qur'an juga melakukan *istinbāt* dengan akal dan ilmunya. Untuk memperkuat argumennya itu, ibn 'Āsyūr menukil ungkapan al-Gazālī dan al-Qurṭubī yang mengatakan, "Tidak benar kalau semua yang dikatakan para sahabat itu bersumber dari Nabi saw.". Hal itu didasarkan atas dua alasan, yaitu: *pertama*, bahwa Rasul hanya menafsirkan ayat Al-Qur'an dalam jumlah yang sangat sedikit, sebagaimana hadis yang disampaikan 'Āisyah;²³⁶ *kedua*, bahwa para sahabat telah mengungkapkan pandangannya yang berbeda tentang makna al-Qur'an yang tidak mungkin disatupadukan. Oleh karena itu, menjadi suatu hal yang mustahil jika keseluruhannya bersumber dari Rasulullah.²³⁷ Ia juga mengutip pendapat Syarif al-Dīn al-Ṭayyibī dalam *Syarah al-Kasasyāf* pada surat

ibn 'Āsyūr, pernyataan Abu Bakar tersebut hanyalah menunjukkan adanya pesan kehati-hatian bukan sebuah larangan untuk menafsirkan Al-Qur'an yang tidak bersumber dari Nabi.

²³⁶ قالت عائشة: "ما كان رسول الله يفسر من كتاب الله إلا آيات معدودات علمه جبريل ايأهن"

'Ā'isyah berkata: "Rasulullah hanya menafsirkan Al-Qur'an pada ayat-ayat tertentu yang Jibril ajarkan kepadanya".

²³⁷ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Jilid I juz 1, 28-29.

al-Syū‘arā’ yang mengatakan, “syarat tafsir yang benar adalah pemaknaan yang sesuai dengan penggunaan kosa katanya, selamat dari pemaksaan makna, dan bebas dari kesewenang-wenangan”.²³⁸

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr memberikan penjelasan hadis-hadis yang melarang penggunaan akal dalam memahami Al-Qur’an. Menurutnya, ada lima kriteria yang masuk dalam kategori penggunaan akal (*ra’yi*) yang dilarang, yaitu: *pertama*, suatu pendapat yang timbul dari pikiran yang tanpa didasarkan pada petunjuk-petunjuk bahasa Arab, tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī‘ah*), pengetahuan tentang *nāsikh-mansūkh*, *sabab al-nuzūl*. Artinya, penggunaan akal yang tanpa didasari ilmu pengetahuan; *kedua*, tidak memahami Al-Qur’an secara serius, yaitu hanya berdasar pada apa yang terbesit dalam pikirannya tanpa menguasai petunjuk-petunjuk makna ayat dan ilmu bantu tafsir, dalam arti, hanya mencukupkan dengan petunjuk aspek kebahasaan saja; *ketiga*, condong pada suatu kelompok/mazhab yang berakibat pada penakwilan Al-Qur’an yang disesuaikan dengan pendapat mazhabnya, dan Al-Qur’an digunakan sebagai penguat (justifikasi) pendapat mazhabnya tersebut; *keempat*, menafsirkan Al-Qur’an dengan akal yang didasarkan pada

²³⁸ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid I juz 1, 30.

penunjukkan lafaz tanpa ilmu bantu yang lain, kemudian mengklaimnya bahwa hasil tafsirannya sebagai hal yang dimaksud Allah, bukan lainnya; *kelima*, mempersempit gerak makna lafaz Al-Qur'an, yaitu memaknainya sesuai dengan apa yang diterima dari Rasulullah.²³⁹

Selanjutnya, ibn 'Āsyūr melontarkan kritikan kepada orang yang menyatakan bahwa tafsir Al-Qur'an harus menggunakan nukilan-nukilan (*ma'sūr*), dalam arti bersumber dari Rasulullah. Jika demikian, maka berarti mereka mempersempit keluasan makna-makna Al-Qur'an dan sumber-sumber munculnya pengetahuan, menolak tafsir yang telah dibukukan, dan menyalahkan para pendahulu yang telah menakwilkan Al-Qur'an, karena para sahabat dan sesudahnya tidak menyatakan mencukupkan diri pada penafsiran yang disampaikan oleh Nabi. Demikian juga, jika yang dimaksud *ma'sūr* adalah termasuk yang disampaikan oleh sahabat, maka itupun tidak banyak.²⁴⁰

Sebagai imbangannya, ibn 'Āsyūr menjelaskan juga larangan tafsir-tafsir yang menggunakan akal (*ra'yi*) yang dicela (*mazmūm*), misalnya, mereka yang memalingkan lafaz Al-Qur'an dari makna zahir, dan berdalih bahwa Al-Qur'an itu mengandung kiasan-kiasan dan isyarat-isyarat, mereka itu

²³⁹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīrwa al-Tanwīr*, jilid I juz 1, 30-31.

²⁴⁰ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīrwa al-Tanwīr*, jilid I juz 1, 32-33.

adalah kelompok ekstrim Syiah, yang menurut ahli sejarah dikenal dengan Syiah Ismailiyyah, dan dalam kalangan ilmuwan dikenal dengan kelompok ‘aliran kebatinan’. Demikian juga, ahli isyarat dari kalangan sufi yang memiliki pandangan tentang makna-makna ayat-ayat Al-Qur’an dengan perspektif petunjuk-petunjuk isyarat lafaz Al-Qur’an yang lebih menghendaki makna-makna yang jauh (*ta’wīl*) agar lebih dapat mendukung imajinasi-imajinasi yang mereka kehendaki yang hal ini dikenal dengan nama tafsir Isyārī.²⁴¹

Terkait dengan tafsir *Ishārī*, ibn ‘Āsyūr menetapkan tiga syarat diperbolehkannya, yaitu: 1) isyarat itu merupakan *tamṣīl* (perumpamaan); 2) isyarat itu merupakan optimisme (*tafā’ul*), dengan alasan bahwa suatu kalimat itu memiliki makna yang cepat ditangkap oleh pendengaran, namun bukan menjadi makna yang dimaksud, dan hal itu termasuk dalam point “teralihkannya pandangan hati pendengar pada hal-hal yang penting menurutnya”; 3) isyarat itu adalah sebagai pelajaran (*‘ibrah*), nasihat (*mau’izah*).

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr berpendapat, bahwa isyarat itu bersifat majazi (sebagai makna sekunder) bagi lafaz Al-Qur’an, karena tidak semua orang mampu menangkap isyarat itu, tergantung kesiapan para pembaca ayat itu, dan makna

²⁴¹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, jilid I juz 1, 33-34.

isyarat tersebut bukanlah petunjuk lafaz yang sebenarnya, dan bukanlah merupakan makna-makna lazim suatu ayat, sehingga makna-makna *isyārī* ayat yang keluar dari tiga poin di atas maka dekat dengan pandangan kaum Batiniyyah.²⁴²

4) Sesuatu yang seharusnya menjadi tujuan mufasssir

Dalam kesempatan ini, ibn ‘Āsyūr mengawali penjelasannya tentang tujuan tertinggi diturunkannya Al-Qur’an, yaitu reformasi di tingkat individu, kolektif, dan peradaban bangsa. Menurutnya, reformasi tingkat individu bertumpu pada reformasi keyakinan (akidah) dan hati nurani. Keyakinan menjadi sumber dari peradaban dan pemikiran. Reformasi hati nurani bermuara pada peribadatan fisik (*ẓāhir*), seperti, salat, dan peribadatan bersifat perangai (*bāṭin*), seperti, menghilangkan sifat hasud, dendam, dan sombong. Reformasi kolektif dapat berhasil dengan diawali melakukan reformasi individual, karena individu-individu itu merupakan bagian dalam masyarakat, dan adanya pembatasan perilaku manusia dengan menjaga desakan syahwat dan hawa nafsu yang terimplementasi dalam hukum *mu‘āmalah*. Adapun reformasi peradaban bangsa, maka sifatnya lebih luas, karena merupakan pemeliharaan sistem pergaulan hidup dunia Islam dan pembatasan perilaku kelompok-kelompok sosial satu sama

²⁴² Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, jilid I juz 1, 35-36.

lain di atas aturan pemeliharaan kemaslahatan bersama. Hal itu melahirkan ilmu kemasyarakatan.²⁴³

Menurut ibn ‘Āsyūr, nawacita Allah (*murād Allāh*) di dalam kitab-Nya berupa upaya-upaya memelihara cita-cita agama (*maqāṣid al-dīn*) yang diselipkan dalam kalimat-kalimat dan lafaz-lafaz Al-Qur’an yang ditujukan kepada manusia untuk dipahami dan dikaji.²⁴⁴ Selanjutnya, dalam bagian ini, ibn ‘Āsyūr menyatakan suatu keharusan bagi para pengkaji tafsir Al-Qur’an untuk mengetahui delapan tujuan dasar Al-Qur’an (sebagai *maqāṣid al-aṣliyah*) yang berhasil ditemukan dengan metode *istiqrā’*.²⁴⁵

Selanjutnya, ia menyebutkan tiga metode tafsir yang biasa digunakan oleh para mufasssir. Pertama, mencukupkan pemakaian zahir berdasarkan susunan kalimatnya dan memberikan penjelasannya, adakalanya dengan mengistinbatkan makna-makna di balik makna zahir sesuai dengan petunjuk lafaz (*dilālah al-lafẓ*), serta tidak bertentangan dengan penggunaan lafaz dan *maqāṣid al-Qur’ān*, sebagaimana telah diperdalam dalam ilmu *balāgh* dan *uṣūl fiqh*. Kedua, dengan cara memperpanjang dan

²⁴³ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, jilid I juz 1, 38.

²⁴⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, jilid I juz 1, 39.

²⁴⁵ Penjelasan tentang *maqāṣid al-aṣliyah* sudah penulis jelaskan pada pembahasan tentang *maqāṣid al-Qur’ān*, pada halaman 147-149.

memerinci cabang-cabang penjelasan Al-Qur'an menjadi disiplin ilmu tertentu, seperti, ilmu akhlak, ilmu syariat dan ilmu-ilmu yang lain sejauh dapat mengungkap maksud Allah, yaitu, menetapkan keagungan kekuasaannya. Ketiga, menghadirkan masalah-masalah ilmiah sejauh berkorelasi dengan maksud ayat.²⁴⁶ Hal itu berbeda dengan Al-Syātibī yang berpendapat, bahwa tidak dibenarkan dalam memahami dan menjelaskan Al-Qur'an selain yang telah dipahami secara umum oleh orang-orang Arab. Hal itu berarti ilmu-ilmu baru tentang alam, filsafat, dan selainnya adalah bukan wilayah Al-Qur'an karena di luar hal yang dimengerti orang Bangsa Arab.²⁴⁷

Ibn 'Āsyūr, tampaknya, tidak sepakat dengan pendapat al-Syātibī di atas, karena menurutnya, terdapat kelemahan jika ditinjau dari enam pola pikir, yaitu: 1) bahwa pandangan al-Syātibī tersebut memberi poin bahwa Al-Qur'an tidak menginginkan perubahan situasi Bangsa Arab dari situasi ke situasi.²⁴⁸ 2) Tujuan-tujuan Al-Qur'an (مقاصد القرآن) itu terarah pada umumnya tujuan dakwah, yaitu berisi ke *i'jāzan* Al-Qur'an yang abadi dan sesuai dengan perkembangan pemahaman dan ilmu pengetahuan. 3) Seandainya benar apa

²⁴⁶ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, jilid I juz 1, 42.

²⁴⁷ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid I, juz 1, 44.

²⁴⁸ Hal itu bertentangan dengan firman Allah Q.S. Hūd (11): 49.

yang dikatakan al-Syātibī, maka Al-Qur'an segera habis riwayatnya disebabkan mengeringnya makna-makna yang terkandung, dan hal itu tidak sesuai dengan moto ulama salaf, bahwa Al-Qur'an itu tidak akan habis makna-makna kandungannya. 4) Sebagai bukti kesempurnaan *i'jāz*-nya adalah ketidakcukupan halaman-halaman kertas yang tersedia untuk mencatat makna-makna lafaznya yang singkat-padat itu. 5) Kemampuan pemahaman manusia pertama yang menerima Al-Qur'an itu terbatas hanya memperoleh makna-makna primer-denotatif, sedangkan makna-makna ekstra atau konotatifnya yang belum terkuak oleh generasi terdahulu akan dapat diungkap oleh generasi berikutnya. 6) Tidak bersemangatnya ulama salaf terhadap ilmu-ilmu tersebut jika tidak ada kaitan dengan *maqāṣid* Al-Qur'an maka tidak menjadi masalah. Tetapi, jika terkait dengan *maqāṣid* Al-Qur'an maka kita harus terus melaju mengikuti ilmu-ilmu pengetahuan yang berkembang untuk melayani *maqāṣid* Al-Qur'an serta menjelaskan cakupan ilmu-ilmu keislaman.²⁴⁹

Akhirnya, ibn 'Āsyūr meringkas pandangannya tentang kaitan ilmu-ilmu pengetahuan dengan Al-Qur'an, yaitu dalam empat hal: *pertama*, terdapat ilmu-ilmu yang berkait secara

²⁴⁹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid I, juz 1, 44-45.

langsung dengan Al-Qur'an.²⁵⁰ *Kedua*, ilmu-ilmu yang menambah wawasan para mufassir.²⁵¹ *Ketiga*, ilmu-ilmu yang ditunjuk oleh Al-Qur'an atau ilmu-ilmu yang menguatkan Al-Qur'an.²⁵² *Keempat*, ilmu yang tidak ada kaitannya dengan Al-Qur'an.²⁵³

5) Konteks turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*)

Ibn 'Āsyūr menyatakan, bahwa banyak ulama yang menaruh perhatian besar terhadap *asbāb al-nuzūl* ayat-ayat Al-Qur'an yang disinyalir sebagai kejadian-kejadian yang melatarbelakangi turunnya ayat. Dengan diketahuinya *asbāb al-nuzūl* tersebut maka dapat dipahami makna-makna ayat, hukum-hukum, dan hikmah-hikmahnya. Terkait dengan pentingnya *asbāb al-nuzūl* tersebut, ibn 'Āsyūr memperingatkan tentang adanya periwayatan-periwayatan *asbāb al-nuzūl* yang berstatus lemah. Oleh karena itu, penting adanya kajian mendalam tentang *asbāb al-nuzūl*. Selanjutnya, ia mengatakan bahwa kurang waspada tentang *asbāb al-nuzūl*

²⁵⁰ Seperti sejarah nabi-nabi dan umat-umat terdahulu, ilmu pendidikan akhlak, ilmu fikih dan syariah, ilmu akidah, ilmu *uṣūl fiqh*, gramatika bahasa, dan ilmu retorika-*balāghah*.

²⁵¹ Seperti ilmu hikmah, ilmu alam, ilmu anatomi makhluk-makhluk.

²⁵² Seperti, ilmu tentang lapisan-lapisan bumi, kedokteran, dan logika.

²⁵³ Adakalanya isinya tidak benar, seperti ilmu ramalan, mitologi, atau karena tidak mendukung Al-Qur'an, seperti ilmu seni dan musik, dan ilmu sajak.

dapat berbahaya bagi pemahaman Al-Qur'an. Ibn 'Āsyūr juga kurang sependapat dengan pernyataan ilusif bahwa ayat-ayat Al-Qur'an tidak turun melainkan dilatarbelakangi oleh kejadian.²⁵⁴

Ibn 'Āsyūr telah mencermati pendapat para ulama terkait *asbāb al-nuzūl*. Kebanyakan ulama berpendapat bahwa *sabab al-nuzūl* tidak dapat mentakhsis makna ayat, sedang ulama yang menyatakan sebaliknya (dapat mentakhsis) hanya sedikit. Ibn 'Āsyūr telah mengklasifikasi macam-macam *asbāb al-nuzūl* yang disinyalir *ṣaḥīḥ* sanadnya menjadi lima macam.²⁵⁵ Selanjutnya, ibn 'Āsyūr menyatakan tentang faedah *asbāb al-nuzūl*, yakni memiliki petunjuk atas kemukjizatannya dari sisi makna spontannya, sehingga turunnya Al-Qur'an di

²⁵⁴ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Jilid I, juz 1, 46.

²⁵⁵ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Jilid I, juz 1, 47–50. 1) *Sabab al-nuzūl* itu merupakan sesuatu yang dimaksud oleh ayat sehingga makna tidak dapat dipahami tanpa mengetahuinya; 2) Berupa kejadian-kejadian yang menyebabkan diberlakukannya hukum-hukum syariah; 3) Kejadian-kejadian yang banyak contohnya yang secara spesifik terjadi pada seseorang. Ayat itu turun dimaksudkan untuk menjelaskan kejadian-kejadian, menerangkan hukum-hukumnya dan membuat orang untuk tidak melakukannya; 4) Kejadian-kejadian yang muncul bersamaan dengan turunnya ayat-ayat Al-Qur'an yang relevan dengan makna-maknanya, baik kejadian itu mendahului atau terjadi kemudian. Selanjutnya, muncul ungkapan-ungkapan ilusi dari sebagian ulama salaf bahwa kejadian-kejadian tersebutlah maksud dari ayat-ayat yang turun itu. Macam keempat itu menunjukkan adanya banyak perbedaan diantara sahabat dalam hal banyaknya *sabab al-nuzūl*, sebagaimana dijelaskan pada bagian kelima. 5) Model *sabab* yang menjelaskan lafaz-lafaz mujmal dan menghilangkan kesamaran lafaz-lafaz mutasyabihat.

atas peristiwa-peristiwa itu mematahkan pengakuan orang-orang yang menyatakan bahwa Al-Qur'an itu dongeng-dongeng kuno (*asāfir al-awwalīn*).

6) Aneka ragam bacaan (*qirā'āt*) Al-Qur'an

Ibn 'Āsyūr merasa perlu untuk memperhatikan tentang *qirā'āt* Al-Qur'an. Dia melihat ada dua kategori dari adanya perbedaan *qirā'āt*, yaitu: pertama, *qirā'āt* yang tidak ada kaitan sama sekali dengan penafsiran;²⁵⁶ kedua, *qirā'āt* yang mempunyai keterkaitan dengan penafsiran dari beberapa segi.²⁵⁷

²⁵⁶ Yaitu yang terkait dengan perbedaan dalam cara-cara mengucapkan huruf-huruf dan harakat-harakat, seperti panjang bacaan (*mad*), nada miring/campuran antara fathah ke kasrah (*imalah*), membaca ringan (*takhfīf*), membaca mudah (*tashīl*), membaca jelas (*tahqīq*), membunyikan dengan suara keras (*jahr*), membunyikan dengan berdesah (*hams*), dan dengung (*gunnah*).

²⁵⁷ Yaitu yang berkaitan dengan: 1) perbedaan bacaan huruf-huruf kalimat (baca: kata), seperti kalimat *يَوْمَ الدِّينِ* yang dibaca panjang huruf mimnya pada kata *مَلِك*, dan juga ada yang membaca pendek huruf mimnya; *نَشْرَهَا* dan *نَشْرَهَا* (ada yang membaca dengan huruf “*ra*” dan ada yang membaca dengan huruf “*za*”); (*وَعُظُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا*) (Yusuf (12):110) kalimat *كَذَّبُوا* ada yang membaca dengan *tasydīd* pada huruf “*ذ*” (*كُذِّبُوا*) dan ada yang membacanya dengan *takhfīf* (*كُذِّبُوا*); 2) perbedaan harakat-harakat yang menyebabkan berbedanya makna kata kerja, seperti firman Allah: *وَمَا ضَرْبُ ابْنِ يَصْدُونَ*. Imam Nāfi' membaca huruf *ص* dalam kalimat *يَصْدُونَ* dengan dummah, sementara imam Hamzah membacanya dengan kasrah. Bacaan yang pertama bermakna aktif “menghalang-halangi orang lain dari keimanan”. Sementara bacaan yang kedua bermakna pasif “mencegah diri

Ibn ‘Āsyūr menyatakan bahwa qiraat dalam aspek yang kedua tersebut memiliki tambahan koneksi tafsir karena tetapnya salah satu dari dua kata dalam pembacaan terkadang dapat menjelaskan maksud dari pembacaan yang lain atau menimbulkan makna lainnya. Artinya, perbedaan bacaan lafaz-lafaz Al-Qur’an itu berpotensi memperbanyak makna-makna dalam sebuah ayat. Berdasar hal tersebut, ibn ‘Āsyūr menyatakan, bahwa mufassir wajib menjelaskan perbedaan qiraat mutawatir, karena pada umumnya, di dalam perbedaan-perbedaan tersebut terdapat keterpenuhan makna-makna ayat, sehingga banyaknya bacaan-bacaan itu sama dengan banyaknya kalimat-kalimat Al-Qur’an.²⁵⁸ Hal itu telah diaplikasikannya dalam tafsirnya.

Ibn ‘Āsyūr juga menegaskan, bahwa perbedaan-perbedaan bacaan itu berasal dari Nabi saw. sebagaimana hadis tentang ‘Umar bin Khaṭṭāb yang berselisih dengan Hisyām bin Ḥakīm bin Ḥizām dalam pembacaan suatu ayat.²⁵⁹

untuk beriman”. Kedua bentuk makna tersebut terjadi secara riil pada mereka.

²⁵⁸ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Jilid I, Juz 1, 55–56.

²⁵⁹ Sesungguhnya ‘Umar bin Khaṭṭāb berkata: saya mendengar Hisyām bin Ḥakīm membaca surat al-Furqān di dalam salat ketika Rasulullah masih hidup, saya dengar ia membaca dengan *ahruf* yang banyak yang tidak dibacakan oleh Rasulullah kepadaku nyaris saya tarik ia di dalam salat itu, tapi saya berusaha bersabar hingga ia selesai salam, lalu saya pegang surban/selendangnya sambil saya bertanya padanya: siapa yang

Para ulama berbeda pendapat tentang makna hadis tersebut yang berbasis pada dua hipotesis: pertama, menganggap hadis tersebut *mansūkh*; dan kedua, menganggap hadis tersebut muhkam (berlaku tetap).²⁶⁰ Alasan kelompok yang menganggap hadis tersebut muhkam tidak penulis sampaikan di kesempatan ini.

Ulama yang menyatakan, bahwa hadis di atas mansukh²⁶¹ menyatakan, bahwa qira'at yang beragam itu sifatnya *rukḥṣah* di awal periode Islam, artinya, Allah membolehkan suku-suku bangsa Arab membaca Al-Qur'an sesuai dialek bahasa mereka sehari-hari, namun akhirnya dibatalkan, agar mengikuti bacaan model Qura'isy, karena Al-

membacakan surat ini padamu? Dia menjawab: Rasulullah, lalu saya katakan: bohong engkau, Rasulullah tidak mengajari saya seperti itu. Akhirnya saya membawa dia untuk bersama-sama menghadap kepada Rasulullah. Saya berkata kepada Rasulullah: orang ini membaca ayat yang tidak sama dengan bacaan yang engkau ajarkan padaku, maka Rasulullah menyuruh Hisyām membaca ayat dimaksud lalu Hisyām membaca sebagaimana yang ia dengarkan, dan Rasulullah pun menyatakan 'seperti itulah Al-Qur'an diturunkan'. Setelah itu, Rasulullah menyuruh Umar untuk membaca dan saya (Umar) pun membaca sebagaimana yang saya terima, dan Rasulullah menyatakan hal yang sama dengan apa yang disampaikan kepada Hisyām. Rasul menambahkan bahwa Al-Qur'an ini diturunkan dalam "*sab'ah aḥruf*" (tujuh huruf) maka bacalah sesuatu yang mudah bagimu. Ibn 'Āsyūr memaknai hadis tentang perselisihan 'Umar dengan Hisyām tersebut sebagai *rukḥṣah* bagi mereka dalam menghafal surat-surat Al-Qur'an tanpa menentukan pengurutan ayat-ayat sebuah surat.

²⁶⁰ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 56.

²⁶¹ Di antaranya, yaitu: Abū Bakar al-Bāqilā'ī, ibn 'Abd al-Barr, Abū Bakar bin al-'Arabī, al-Ṭabarī, dan al-Ṭaḥāwī yang terhubung kepada ibn 'Uyainah dan ibn Wahb.

Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab Quraisy. Menurut ibn al-‘Arabiyy, *rukḥṣah* itu berlangsung pada masa Nabi, dan dibatalkan setelah wafatnya Rasulullah saw., baik berdasarkan ijmak sahabat ataupun berdasarkan pada wasiat Nabi. Di akhir pembahasannya, ibn ‘Āsyūr menegaskan bahwa syarat yang pasti dan harus dipenuhi untuk diterimanya suatu qiraat adalah kesahihan sanadnya, kesesuaiannya dengan *rasm Muṣḥaf* ‘Uṣmān dan segi-segi bahasa Arab.

7) *Qaṣaṣ al-Qur’ān*

Menurut ibn ‘Āsyūr, bahwa tujuan *qaṣaṣ* Al-Qur’an itu sangat jauh berbeda dengan cerita-cerita yang ada pada umumnya. Menurutnya, tujuan dihadirkan *qaṣaṣ* Al-Qur’an itu bukan dalam konteks *iḥmaḍ* (memberi kesenangan) dan memperbarui semangat, dan juga tidak terbatas hanya untuk menghasilkan ‘*ibrah* dan *mau’idah* dari kandungan kisah, baik berupa akibat-akibat baik ataupun buruk, tidak juga untuk menghasilkan kutipan-kutipan kebaikan tokoh-tokoh cerita tersebut yang diperhatikan oleh Allah atau tidak hanya sekedar memburukkan tokoh-tokoh cerita sebagaimana mereka dapatkan berupa murka Allah sebagaimana yang diperhatikan oleh orang-orang yang hanya mencukupkan dengan

pemahaman zahir sesuatu. Sebab tujuan Al-Qur'an sungguh lebih tinggi daripada hal itu.²⁶²

Selanjutnya, ibn 'Āsyūr menjelaskan perbedaan terma *al-qīṣaṣ* dan *al-qāṣaṣ*. Terma *al-qīṣaṣ* merupakan bentuk jamak dari *al-qīṣṣah* yang bermakna berita tentang kejadian yang tidak hadir di hadapan penerima berita. Penuturan tentang segala hal yang terjadi pada waktu penurunan Al-Qur'an bukan disebut *qāṣaṣ*, seperti penuturan kejadian-kejadian kaum muslimin menghadapi musuhnya. Term *qīṣṣah* (dikasrahnya *qaf*) adalah ungkapan rangkaian ceritanya, sedangkan term *qāṣaṣ* (yang difathah *qaf*-nya) merupakan nama untuk berita yang diceritakan.²⁶³

Al-Qur'an memiliki gaya spesifik dalam menyampaikan cerita, yaitu diungkapkan dengan gaya peringatan (*taẓkīr*) dan pengingatan (*ẓikīr* atau *ẓikrā*). Ada dua ciri yang dihasilkan dalam penyampaian kisah-kisah ke dalam konteks-konteks, yaitu: sebagai pendalilan (*al-burhān*) dan penjelasan (*al-tibyān*). Untaian susunan kisah-kisah Al-Qur'an yang disampaikan dengan bergaya *ījāz* (ringkas) akan lebih kuat dibanding bentuk cerita-cerita biasa. Di antara keistimewaan-keistimewaan kisah-kisah Al-Qur'an, yaitu: merumuskan maksud dari pembicaraan; pengundangan hukum-hukum dan

²⁶² Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Jilid I, Juz 1, 64.

²⁶³ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Jilid I, Juz 1, 64.

pencabangannya. Ibn ‘Āsyūr menemukan 10 faedah dari kisah-kisah dalam Al-Qur’an.²⁶⁴

²⁶⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Jilid I, Juz 1, 65-67. Pertama, mematahkan argumentasi ahlul kitab yang mengatakan bahwa kaum muslimin itu *ummi* dan jahiliyah. Kedua, memahami sejarah syariat terdahulu yaitu syariat nabi-nabi, maka kandungan Al-Qur’an terhadap cerita-cerita nabi dan kaumnya adalah sebagai penunjukan atas urgensi *tasyrī’* Islam dengan menuturkan sejarah orang-orang yang diberi syariah. Ketiga, memahami urutan musabbab-musabbab berdasar sebab-sababnya dalam hal kebaikan dan keburukan, penghancuran dan pembangunan agar umat mengambil petunjuknya dan menjadi berhati-hati. Keempat, untuk nasehat bagi kaum musyrikin. Kelima, terdapat pengungkapan gaya *tausīf* dan *muḥāwarah* dalam penceritaan kisah-kisah Al-Qur’an yang merupakan gaya asing bagi orang-orang Arab, sehingga kehadirannya dalam Al-Qur’an merupakan pencetus gaya baru dalam kesusastraan Bahasa Arab, dan ini termasuk *i’jāz* Al-Qur’an, karena mereka tidak mengingkari kalau itu merupakan gaya indah yang tidak dapat ditandingi karena tidak terbiasa. Hal itu berfaidah sebagai penyempurna dalam penunjukan kelemahan orang-orang Arab dari penentangannya pada Al-Qur’an. Keenam, memberi peluasan pengetahuan ilmu kaum muslimin dengan menguasai keberadaan umat-umat dan sebagian besar keterangan kondisi mereka. Ketujuh, pembiasaan pada kaum muslimin memahami keluasan alam semesta, keagungan umat-umat, serta pengakuan atas keunggulan-keunggulan mereka sehingga terpis dari mereka suatu stigma buruk (*waṣmah al-gurūr*) sebagaimana diperingatkan oleh firman Allah yang menyinggung kaum ‘Ad (وقالوا من أشد منا قوة). Kedelapan, menumbuhkan semangat dari kaum muslimin untuk menjadi pemimpin alam sebagaimana umat terdahulu agar dapat keluar dari keteledoran/sifat *khumūl* yang telah dimiliki orang Arab pada waktu itu. Kesembilan, mengerti bahwa kekuatan Allah SWT berada di atas semua kekuatan, dan Allah akan menolong orang yang dikehendaki-Nya. Kesepuluh, membedakan hati kaum muslimin untuk mengetahui (*ilmām*) terhadap manfaat peraturan/hukum-hukum sipil (hukum positif).

- 8) Nama Al-Qur'an, ayat-ayat, surat-surat, sistematisasi surat dan nama-nama surat

Kajian ini memiliki keterkaitan yang kuat dengan tafsir. Di dalamnya dibahas tentang huruf-huruf permulaan surat (*fawātiḥ al-suwar*), nama-nama Al-Qur'an, ayat-ayat, surat-surat, tertib surat, dan nama-nama surat.

a) Nama Al-Qur'an

Penamaan Al-Qur'an berlaku untuk dua asumsi: *pertama*, merupakan bentukan dari *al-qirā'ah*, artinya hamzah pada kata Al-Qur'an adalah hamzah asli (*qaṭa'*). Oleh karena itu, mayoritas *qurrā'* bersepakat untuk membaca lafaz Al-Qur'an dengan hamzah dimanapun adanya dalam Al-Qur'an, kecuali ibn Kaṣīr yang membaca dengan ringan huruf hamzah yang merupakan dialek Hijaz; *kedua*, Al-Qur'an itu berasal dari kata *al-qarnu* (gandengan) sesuai dengan wazan *fu'ālun*. Secara faktual, surat-surat Al-Qur'an bergandengan dengan yang lainnya, demikian juga ayat-ayat dan hurufnya. Ada juga yang berpendapat bahwa Al-Qur'an itu adalah sebuah nama Kitab Allah, sebagaimana Injil, sehingga ia tidak diambil dari kata قرأ, oleh karena itu, kata قرأت diberi hamzah sedangkan القرآن tidak, sehingga bacaan ibn Kaṣīr itu berlaku bahwa Al-Qur'an itu nama lain dari kitab Allah.

Al-Qur'an juga memiliki nama-nama lain yang pada asalnya adalah berupa nama-nama sifat atau jenis yang di dalam kitab *al-Itqān* tercatat sejumlah dua puluh lebih. Adapun nama yang populer adalah *al-Tanzīl*, *al-Kitāb*, *al-Furqān*, *al-Ẓikr*, *al-Wahyu*, dan *Kalām Allah*.

b) Ayat-ayat Al-Qur'an

Ayat adalah suatu susunan tertentu dari Al-Qur'an, walau secara perkiraan ataupun penyamaan saja.²⁶⁵ Terkait dengan pembatasan ukuran-ukuran ayat, para ulama berbeda pendapat, ada yang mengatakan, hal itu diperoleh dari Nabi saw.,²⁶⁶ ada juga keterangan, bahwa sebagian ayat-ayat ketentuannya diserahkan pada pemilihan ulama tentang ketentuan batas akhir ayat dan awal permulaannya. Konon sahabat-sahabat Nabi mengetahui batasan ayat-ayat.

Al-Zamakhsharī berpendapat bahwa penentuan ayat-ayat itu adalah *tauqīfī*. Ibn 'Āsyūr mengatakan bahwa ada kemungkinan penentuan ukuran ayat itu mengikuti penghabisan turunnya yang hal itu ditandai adanya pemisah

²⁶⁵ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 74.

²⁶⁶ sebagaimana hadis sahih yang menjelaskan *Fātiḥah Al-Kitāb* itu *al-Sab'u al-Masānī*, artinya tujuh ayat-ayatnya. Juga adanya hadis tentang anjuran membaca sepuluh ayat-ayat pamungkas surat 'Āli 'Imrān, yaitu ayat-ayat yang permulaannya adalah (إِن فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ) sampai akhir Surat.

(*fāṣilah*)/pamungkas ayat.²⁶⁷ Menurutnnya, *fāṣilah* merupakan bagian dari *i'jāz* karena hal itu ditujukan untuk memperindah pembicaraan yang merupakan aspek *faṣāḥah*, dengan tujuan untuk menyentuh pusat pendengaran manusia.

Selanjutnya, ibn 'Āsyūr menjelaskan, bahwa ada sebagian huruf-huruf potongan awal surat itu dihitung sebagai ayat-ayat, seperti. ألم. المص. كهيعص. عسق. طسم. يس. حم. طه. namun sebagian lagi tidak, seperti. ألر. أمر. طس. ق. ن.

Adapun ayat terpanjang adalah Q.S. al-Fath/48: 25 dan Q.S. al-Baqarah/2: 102. Tingkat di bawahnya adalah Q.S al-Nisa'/4: 23. Ayat yang paling pendek bilangan kata-katanya adalah Q.S. al-Rahman/55: 64, dan yang terdapat dalam huruf *muqatta'ah* adalah Q.S. Taha/20: 1.

Ibn 'Āsyūr juga menjelaskan tentang jumlah bilangan ayat yang disepakati, yaitu 6000, sedang selebihnya diperselisihkan. Ulama Kufah, Basrah, Madinah dan Syam telah bersepakat membuang bilangan *Basmalah* sebagai ayat

²⁶⁷ Fasilah-fasilah adalah kata-kata yang bersepadan dalam akhiran-akhirannya atau perdekatan pola-pola pengucapan huruf akhir, dan itu berulang-ulang dalam satu surat yang menunjukkan kalau persamaaan atau perdekatannya itu dimaksudkan oleh susunan-susunan dalam ayat-ayat yang banyak yang berpadanan, secara banyak atau sedikit, dan kebanyakannya mendekati persajakan (persamaan bunyi akhiran) dalam kalimat yang bersajak. Ada juga yang mengatakan bahwa fasilah merupakan batas-batas akhir ayat walaupun pembicaraan tematik ayat yang dimaksud terkadang belum tuntas.

pada setiap surat. Mereka hanya berselisih dalam surat al-Fatihah saja. Ulama Makkah dan Kufah menghitungnya sebagai ayat, sebaliknya ulama Basrah, Syam, dan Madinah tidak menghitungnya.

c) Tartib ayat-ayat

Adapun urutan ayat-ayat satu sama lain merupakan ketetapan Nabi (*tauqīfi*), yang diantaranya didasarkan atas urutan bacaan Nabi pada salat jahriyah di sejumlah moment. Ibn ‘Āsyūr menegaskan bahwa runtutan huruf-huruf, ayat-ayat, dan surat-surat itu semua dari ajaran Rasulullah. Hal itu dibuktikan adanya suatu ayat kemudian disusul oleh korelasi mengenai tujuannya atau berpindah darinya atau sesamanya berupa model-model susunan kalam yang sistematis dan bersambung (sistematis-konektif) sebagaimana keberadaan huruf-huruf ‘*ataf* yang menjelaskan konektifitas seperti الفاء (*fa*’), لكن (*lakin*), dan بل (*bal*), serta semisal perangkat-perangkat *istiṣna*’ (pengecualian) yang menunjukkan kalau hal itu tidak membantu persambungan antara kalimat sebelum dan sesudahnya berdasar turunnya ayat.

d) *Waqaf-waqaf* Al-Qur’an

Waqaf berarti berhenti pada suatu kata untuk mengambil nafas. Perbedaan *waqaf* dalam pembacaan suatu ayat Al-

Qur'an terkadang menimbulkan perbedaan makna. Artinya, penentuan tentang *waqaf-waqaf* menjadi pengantar untuk memahami makna-makna.²⁶⁸ Berbagai macamnya *waqaf* itu terkadang disebabkan oleh berbilangnya cara *qirā'at*, yaitu berupa banyaknya makna yang dapat ditangkap dari kata-kata yang menyatu.²⁶⁹

e) Surat-surat Al-Qur'an

Surat adalah bagian dari Al-Qur'an yang ditetapkan awal dan akhirnya secara tidak berubah yang diberi nama tertentu yang mengandung tiga ayat atau lebih yang memiliki tujuan sempurna yang menjadi tumpuan makna-makna ayat dari surat tersebut yang timbul dari adanya sebab-sebab turun atau konteks-konteks makna ayat yang terkandung dalam tujuan surat.²⁷⁰ Penamaan "surat" yang mencakup bagian tertentu dari beberapa ayat Al-Qur'an merupakan terminologi

²⁶⁸ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 82.

²⁶⁹ Sebagaimana firman Allah SWT. (وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآيَاتٍ مِنْ فَضْلِهِ وَأَكْوَابُ كَانَتْ قَوَارِيرًا) (وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآيَاتٍ مِنْ فَضْلِهِ وَأَكْوَابُ كَانَتْ قَوَارِيرًا) jika di*waqaf*kan pada kata قَوَارِيرًا yang pertama maka قَوَارِيرًا yang kedua berfungsi sebagai penguat untuk menghilangkan kemiripan majaz pada lafaz قَوَارِيرًا. Jika di*waqaf*kan pada قَوَارِيرًا kedua, maka maknanya adalah hubungan tartib dan bergandeng-gandeng, sebagaimana dikatakan: dia membaca kitab bab perbab berurut (بَابَا بَابَا); mereka datang berbaris-baris, dan lafaz (مِنْ فَضْلِهِ) itu kembali pada kalimat (بِآيَاتٍ مِنْ فَضْلِهِ).

²⁷⁰ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 84.

Al-Qur'an.²⁷¹ Menurut sebagian besar ulama, himpunan sebuah surat dari isi aya-ayatnya juga merupakan ajaran Nabi (*tauqīf*).²⁷² Ibn 'Āsyūr menjelaskan dua faidah pembagian surat-surat yaitu, dapat mencakup berbagai macam pembahasan, sehingga lebih bagus dan sempurna daripada menjadi satuan penjelasan yang seragam; membuat pembaca lebih giat dan bersemangat untuk meneruskan lanjutannya.²⁷³

Terkait urutan surat-surat, menurut Abū Bakar al-Bāqillānī, terdapat dua kemungkinan; *pertama*, Rasulullah saw. telah memerintahkan pengurutannya sebagaimana yang telah ada; *kedua*, bahwa itu merupakan ijtihad para Sahabat.²⁷⁴ Seakan ingin melakukan kompromi atas dua kemungkinan tersebut, ibn 'Āṭiyyah berpendapat, bahwa tujuh surat yang panjang-panjang, surat-surat *al-ḥawāmīm*, dan *mufaṣṣal*, adalah telah tersistamkan di zaman Rasul saw., dan konon ada

²⁷¹ Lihat Q.S. al-Baqarah/2: 23, Q.S. Hud/11: 13, Q.S. al-Nur/24: 1 dan lain-lain.

²⁷² Hal itu didasarkan pada beberapa hadis, misalnya hadis tentang turunnya ayat tertentu dan Nabi memerintahkan untuk meletakkan pada surat yang ditunjuknya, hadis tentang bacaan Nabi pada waktu salat, baik surat yang panjang maupun pendek, dan hadis salat *kusūf*, serta hadis yang menceritakan sahabat yang menikah dengan maskawin membaca Al-Qur'an dengan membaca surat yang telah disebutkan namanya. Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 85-86.

²⁷³ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 86.

²⁷⁴ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 86.

beberapa surat yang belum terurutkan, maka yang itulah yang ditata oleh panitia kala penulisan *al-Muṣḥaf*.

Tampaknya ibn ‘Āsyūr lebih condong pada pendapat terakhir tersebut.²⁷⁵ Selain itu, nama-nama surat itu adakalanya dengan menyatakan sifat-sifatnya;²⁷⁶ menyandarkan pada sesuatu yang spesial penyebutannya untuk surat tersebut;²⁷⁷ menyandarkan pada sesuatu yang dituturkan didalam surat tersebut;²⁷⁸ menyandarkan pada kata-kata yang ada dalam surat.²⁷⁹

9) Makna-makna Al-Qur’an yang dikehendaki

Al-Qur’an tampil sebagai kitab pengundangan hukum (*tasyrī al-aḥkām*), pendidikan, dan pengajaran ilmu, sehingga sudah sepantasnya secara nyata menitip-selipkan makna-makna dan *maqāṣid* di dalamnya secara lebih banyak daripada kapasitas daya cakup lafaz-lafaznya terhadap maknanya.²⁸⁰ Terkadang, makna-makna itu menjadi banyak melalui cara menurunkan lafaz ayat berdasar dua sisi atau lebih dengan

²⁷⁵ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 86-87.

²⁷⁶ Seperti, al-Fātiḥah dan surat *al-Ḥamd*.

²⁷⁷ Seperti surat Luqmān, surat Yūsuf, surat al-Baqarah.

²⁷⁸ Seperti surat Hūd, surat Ibrāhīm.

²⁷⁹ Seperti surat Barā’ah, surat حم عسق, surat حم al-Sajdah sebagaimana dikatakan oleh sebagaian ulama’ Salaf, surat فاطر .

²⁸⁰ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 93.

gaya meringkas lafaz (*ījāz*), dan hal itu merupakan bagian dari segi-segi *i jāz* (kemukjizatan Al-Qur'an).²⁸¹

Dalam kaitan itu, ibn 'Āsyūr menegaskan, bahwa Al-Qur'an adalah turun dari Zat Maha Meliputi segala sesuatu, maka makna yang diperkenankan oleh susunan kata-kata Al-Qur'an berlaku berdasar atas kejelasan penggunaan pembicaraan dengan kemungkinan mencakup makna-makna yang digunakan di lingkungan orang Arab. Hal itu memberi peluang dugaan kuat bahwa yang dimaksud oleh Zat yang menurunkannya adalah makna-makna tersebut selama tidak ada penghalang yang jelas yang menolaknya, baik berupa petunjuk *syar'iiyyah*, *lugawiyah*, atau *taufiqiyyah* (kompromistis). Ibn 'Āsyūr juga menegaskan bahwa Allah mendorong manusia untuk merenungkan Al-Qur'an dan bersungguh-sungguh mengekstrak makna-maknanya.²⁸²

Menurut ibn 'Āsyūr, makna-makna struktur kalam yang mengandung dua makna atau lebih, memiliki beberapa kemungkinan: 1) Antara keduanya terdapat makna umum dan makna khusus selama tidak ada yang memalingkan makna

²⁸¹ Contoh Q.S. al-Taubah/9: 114 (إلا عن موعدة وعدھا إياه) kata "إياه" dibaca dengan titik dua di bawah (*ya*) dan Hasan Bashri membacanya dengan 'إياه', maka timbullah kemungkinan (probabilitas) tentang siapakah yang membuat janji itu.

²⁸² Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 94.

tersebut, baik bersifat *lafẓiyah* maupun maknawiyah.²⁸³ 2) Terjadi perbedaan antara makna-makna tersebut. 3) Makna yang kedua lahir dari makna pertama karena merupakan bagian dari makna-makna pengiring pembicaraan, seperti *kināyah*, *ta'rīd*, *tahakkum* (mengejek) bersamaan dengan makna-maknanya yang jelas.²⁸⁴

Beragam makna yang terkandung yang diperkenankan oleh lafaz-lafaz Al-Qur'an, struktur, *i'rāb* dan petunjuknya, adalah persekutuan makna kata, makna hakikat dan majaznya, terang dan samarnya, keindahan, *waṣal* dan *waqaf*nya. Oleh sebab itu, haruslah kalam tersebut dipahami atas semua maknanya, seperti ketika *waqaf* dan *waṣal*, sebagaimana

²⁸³ Seperti, terkandungnya makna jihad dalam firman Allah Q.S. al-Ankabūt 29/6: (*waman jāhada fainamā yujāhidu linafsihi...*) yang menunjuk pada makna memerangi diri dalam mendirikan atau menegakkan syariat-syariat Islam, dan memerangi musuh-musuh dalam bentuk membela keutuhan Islam. Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 97.

²⁸⁴ Misalnya Hadis Bukhari dan Ibn Abbas tentang makna surat al-Naṣr. Umar bertanya kepada para sahabat: bagaimana pendapat kalian tentang firman Allah: ... إذا جاء نصر الله والفتح, maka sebagian mereka berkata: kami telah diperintah untuk memuji Allah dan memohon ampun karena telah ditolong dan telah diberikan kemenangan, dan sebagian yang lain diam tidak mengatakan apa-apa, sehingga Umarpun berkata kepadaku (Ibn Abbas): apakah seperti itu maknanya wahai ibn Abbas? Maka saya katakan tidak, dan Umar mengatakan: lalu apa makna yang kau tangkap? Saya menyatakan maknanya adalah dekatnya ajal Rasulullah yang Allah tunjukkan kepada Nabi melalui ayat itu. Dia berkata: apabila telah datang pertolongan Allah dan kemenangan Islam dan demikian itu merupakan tanda ajalmu, maka bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu wahai Muhammad dan mohon ampunlah kepadaNya sesungguhnya Dia Maha pemberi ampun, lantas Umar berkata: Saya tidak tahu dari makna-makna ayat itu kecuali melalui apa yang kau ucapkan itu.

dalam firman Allah Swt. (لا ريب فيه هدى للمتقين), yaitu *waqaf* pada ريب²⁸⁵ atau pada فيه.

Terjadi perselisihan di antara ulama bahasa Arab dan ulama usul fikih tentang bolehnya penggunaan lafaz *musytarak* dalam memuat lebih dari sebuah makna berdasar petunjuk lafaznya. Al-Gazali dan Abu al-Husain al-Baṣri berkata, bahwa lafaz *musytarak* itu boleh saja dimaksudkan sejumlah makna, tetapi harus dengan “kehendak” pembicara (*mutakallim*), dan bukan dengan petunjuk bahasa. Menurut ibn ‘Āsyūr, bahwa yang dimaksud “kehendak” itu adalah makna-makna yang didasarkan pada petunjuk dari struktur-struktur penyusul/pengiring (مستتبعات التراكيب), karena merupakan petunjuk rasional yang tidak memerlukan kaitan korelasi dan petunjuk konteks situasi-kondisi sebagaimana petunjuk *majāz* dan *isti‘ārah*.

Sebetulnya, lafaz *musytarak* itu dapat dipergunakan secara mutlak kebahasaan untuk kandungan semua makna-maknanya ataupun sebagiannya. Hal itu dapat dilihat adanya dua kelompok yang berbeda pendapat tentang cakupan kalimat *musytarak*. Sebagian kelompok berpendapat, “*musytarak* itu

²⁸⁵Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 97.

masuk dari cakupan hakikat”;²⁸⁶ sebagian yang lain berkata; “*musytarak* itu masuk *majāz*”.²⁸⁷ Menurut ibn ‘Āsyūr, pendapat ibn al-Hājib tersebut tidak tepat, karena *qarīnah* yang merupakan bagian dari tanda-tanda *majāz* merupakan *qarīnah* yang mencegah menghendaki makna hakiki, dan itu tidak dapat diterima dalam tema diskusi ini, karena semua makna-makna *musytarak* itu bagian dari cakupan hakikat, dan jika tidak demikian, niscaya menjadi terlepaslah hakikat *musytarak* itu. Para pemilik pendapat ini benar-benar lupa mengenai perbedaan antara *qarīnah* pemutlakan lafaz atas makna *majazinya*, dan *qarīnah* pemutlakan lafaz *musytarak* atas sejumlah maknanya.²⁸⁸ Berdasar penjelasan tersebut, diketahui bahwa ibn ‘Āsyūr lebih condong pada pendapat yang pertama.

Ibn ‘Āsyūr menyebutkan pendapat lain, tetapi tidak dianjurkan untuk memperhatikannya, yaitu bolehnya menggunakan *musytarak* di atas makna-maknanya di kala negasi, dan tidak boleh di kala positif.²⁸⁹ Menurut ibn ‘Āsyūr,

²⁸⁶ Pendapat tersebut disandarkan kepada al-Syāfi‘ī, Abū Bakar al-Baḳillānī, dan jumhur Mu’tazilah

²⁸⁷ Pernyataan kedua tersebut merupakan pendapat ibn al-Hajib yang didasarkan atas pernyataan al-Baḳillānī dalam kitab *al-Taqrīb wa al-Irsyād*, bahwasannya *musytarak* itu memuat banyak makna karena ada *qarīnah*/petunjuk.

²⁸⁸ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid I, Juz 1: 99.

²⁸⁹ Pendapat ini disandarkan pada Burhan Ali al-Marghinani, seorang faqih Hanafi, pengarang kitab *al-Hidāyah fī al-Fiqh*.

timbulnya pendapat tersebut disebabkan adanya kekaburan petunjuk lafaz *musytarak* atas makna-maknanya dengan petunjuk *nakirah kulliyyah* (negasi yang umum-menyeluruh) atas satuan-satuannya sekira memberi pemahaman umum jika terjadi dalam konteks nafi/negatif, dan tidak memberi pemahaman demikian dalam konteks positif.²⁹⁰ Adapun yang harus dipedomani adalah keharusan memahamkan lafaz *musytarak* dalam Al-Qur'an atas makna-makna yang dikandungnya, baik dalam hal berupa lafaz tunggal, dan struktur *musytarak* antara berbagai penggunaan, baik makna-makna hakikat ataupun *majāzi*, murni maupun tambahan yang berbeda-beda.²⁹¹

Selanjutnya, ibn 'Āsyūr memberi arahan cara mengkompromikan di antara makna-makna yang dituturkan oleh para mufassir, yaitu dengan menggunakan kaidah mengunggulkan sebagian atas yang lainnya. Ia juga memberi

²⁹⁰ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Jilid I, Juz 1: 99.

²⁹¹ Contoh pemakaian lafaz *musytarak* mufrad dengan makna hakikat dan majazinya adalah firman Allah (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَ (الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس). Sujud kepada Allah mengandung makna hakiki, yaitu meletakkan kening di atas bumi, dan mengandung makna majazi, yaitu ta'zim (memuliakan dan mengagungkan). Terkadang kata kerja يسجد tersebut dipakai menunjuk kedua maknanya tersebut sekaligus secara pasti.

peringatan atas kelengahan para mufassir tentang kaidah dasar tersebut, sehingga orang yang mengunggulkan suatu makna dari beberapa makna yang dikandung oleh lafaz ayat dari Al-Qur'an menjadikan selain makna tersebut sebagai tidak berfaidah. Hal itu menurut ibn 'Āsyūr kurang tepat.

Selanjutnya, ia menegaskan sebuah aplikasi dalam tafsirnya. Bahwasannya, jika saya menuturkan dua makna ke atas, maka hal itu berbasis dasar ini. Jika saya biarkan sebuah makna dari makna-makna yang dipahami oleh sebagian mufassir dalam ayat-ayat Al-Qur'an, maka hal itu bukan berarti membatalkannya, tetapi agar menunjukkan terdapatnya makna yang mengunggulinya, dan terkadang sekedar sudah dianggap cukup tanpanya, karena sudah dicover oleh tafsir-tafsir yang lain.

10) Kemukjizatan Al-Qur'an

Menurut ibn 'Āsyūr, Al-Qur'an merupakan kitab sastra yang telah mencapai tingkat tertinggi yang belum dapat digapai oleh peradaban sastra umat sebelumnya.²⁹² Karena itu, dalam kajian ini, ibn 'Āsyūr menginginkan untuk

²⁹² Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, jilid I, juz 1, 101. Pendapat tersebut senada dengan tesis Amin al-Khullī (1895-1966) bahwa Al-Qur'an merupakan kitab sastra Arab terbesar (*kitāb al-'arabiyyah al-akbār*) juga dengan Taha Huseyn (1889-1973) yang memperlakukan teks Al-Qur'an sebagai "dokumen" sastra suci. Ketiganya hidup di masa yang sama. Lihat M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: elSAQ Press, 2006), 3, 28.

menyuguhkan dasar-dasar, pokok-pokok, dan manfaat-manfaat balagh. Hal itu penting, karena seorang mufassir sangat dibutuhkan penjelasannya terkait kandungan ayat-ayat Al-Qur'an berupa cara-cara pemakaian ke-Araban-nya, keistimewaan-keistimewaan sastranya, dan sesuatu yang menjadi keunggulan Al-Qur'an. Artinya, seorang mufassir bukan hanya sebagai penerjemah ketika melewati ayat-ayat yang bermuatan sastra.

Ibn 'Āsyūr juga menyajikan tentang inovasi-inovasi Al-Qur'an dalam bidang kesastraan, dan tradisi-tradisi kebahasaan yang digunakan Al-Qur'an. Abu Bakar al-Baqillani, sebagaimana dikutip ibn 'Āsyūr, berkesimpulan bahwa risalah Nabi Muhammad saw. dibangun di atas kemukjizatan Al-Qur'an²⁹³ yang eksis sejak awal hingga hari kiamat, sekalipun segi-segi kemukjizatannya belum dipahami generasi awalnya, demikian pula yang tidak dipahami oleh generasi berikutnya.²⁹⁴

Ada dua pandangan *mainstream* terkait kemukjizatan Al-Qur'an, tentang sebab-sebab kelemahan masyarakat dalam menandingi Al-Qur'an, yaitu: *Pertama*, karena Allah memalingkan jiwa mereka untuk bisa menuruti tantangan Al-

²⁹³ Kesimpulan tersebut didasarkan pada firman Allah Q.S... وقالو لولا .
اتزل عليه ايات....

²⁹⁴ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīrwa al-Tanwīr*, Jilid I, Juz 1, 102.

Qur'an dengan menyalakan potensi dan kemampuan mereka. Pendapat ini dikenal dengan teori *ṣarfah* (صرفة).²⁹⁵ Kedua, karena keberadaan Al-Qur'an itu sendiri yang telah mencapai level balagh/retorika dan kefasihan yang tidak dapat dicapai oleh para sastrawan Arab sebelumnya.²⁹⁶ Pendapat yang kedua merupakan pendapat mayoritas. Ibn 'Āsyūr memperkuat pendapat kedua tersebut dengan dalil kekalnya ayat-ayat yang telah di-*nasakh* hukumnya dan tetap terbaca sebagai bagian dari Al-Qur'an yang termaktub dalam Mushaf sebagai suatu yang menunjukkan sisi retorika/balaghahnya yang mencapai level yang tinggi.²⁹⁷

Berdasar penelitiannya, ada tiga segi-segi *i'jāz* Al-Qur'an; *pertama*, aspek balagh dan kefasihannya; *kedua*, susunan kalam dengan gaya bahasa sastra yang indah. Kedua segi tersebut ditujukan kepada bangsa Arab; *ketiga*, makna-makna kebijaksanaan (hikmah) yang dibawa Al-Qur'an dan pengisyaratan-pengisyaratan terhadap kebenaran-kebenaran rasional (ilmiah) dan praktis berupa sesuatu yang tidak dapat dijangkau oleh akal di masa turun Al-Qur'an dan dalam masa-

²⁹⁵ Pendapat tersebut dinisbatkan kepada al-Asy'ari, al-Nazzam dan al-Murtadhi, Abu Ishaq al-Isfarayini.

²⁹⁶ Pendapat kedua ini dipegangi oleh sejumlah besar pakar ilmu dan penelitian, khususnya pemimpin-pemimpin golongan Asy'ariyah dan imam Haramain, juga dianut al-Jahiz dan pakar bahasa Arab.

²⁹⁷ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, jilid I, juz 1, 104.

masa setelahnya secara berbeda. Menurutnya, aspek ketiga tersebut diabaikan oleh para mutakallimun dalam kajian *i'jāz* Al-Qur'an. Aspek ketiga itu ditujukan bagi manusia seluruhnya secara terus-menerus sepanjang zaman. Sebagian besar ulama menganggap segi-segi *i'jāz* Al-Qur'an adalah sesuatu yang dikandung Al-Qur'an berupa berita-berita tentang yang gaib, berita-berita umat terdahulu, yang demikian itu dihitung sebagai segi keempat.

Ibn 'Āsyūr mencuplik pendapat Fakhruddin al-Rāzi dalam kitabnya '*Mafātīḥ al-Ghayb*' yang mengatakan: "sesungguhnya segi-segi keindahan lafaz itu tidak dapat ditinggalkan dalam pembicaraan bidang hukum, pembicaraan itu memiliki segi bodi-tubuh yang berupa lafaz; dan segi ruh/spirit, yaitu makna (suatu yang dimaksud oleh pembicara). Sebagaimana manusia itu menyinari spiritnya (ruhnya) dengan *ma'rifah*, maka seyogyanya menyinari bodi-jasmaninya dengan kebersihan. Dengan demikian, kalam/pembicaraan juga seperti itu, banyak terjadi kata/*kalimat* bijak yang tidak efektif ke dalam jiwa karena faktor kerancuan lafaz atau kata-katanya".²⁹⁸

Termasuk bagian keindahan Al-Qur'an, menurut ibn 'Āsyūr, adalah sisi kejelasan *kalimat-kalimat* (kata-kata) yang digunakan, yaitu menggunakan kata-kata bahasa Arab yang

²⁹⁸ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, jilid I, juz 1, 112.

petunjuknya paling mendekati pada makna-makna yang dimaksud, paling sempurna mengandung makna-makna yang banyak yang dikehendaknya, tidak terdapat di dalam Al-Qur'an kata yang sempit yang tidak mampu mewadahi semua makna yang dimaksudkan ketika tersusun menjadi sebuah struktur kalam. Tidak ditemukan kata-kata ataupun *tarkib* (struktur) yang digunakan melainkan menunjuk pada makna-makna hakikatnya,²⁹⁹ atau juga menunjuk makna-makna majazi atau juga sisi *isti'ārat*-nya, berupa kata yang ditunjukkan oleh *qarīnah-qarīnah* (penanda-penanda makna) dalam struktur kalam,³⁰⁰ dan masih banyak yang lainnya.

Ada gaya khas Al-Qur'an yang distingtif dari gaya-gaya bahasa Arab, yaitu, bahwa susunan yang dihadirkan Al-Qur'an itu menghimpun dua cita-cita atau *maqṣad*-nya, yaitu *mau'izah* dan *tasyrī'*. Dalam bentuk dan tampilan sastra, Al-Qur'an hadir membawakan gaya bahasa yang segar, baru, dan bagus serta sesuai untuk segala akal. Bervariasinya gaya (أسلوب) Al-Qur'an dengan banyaknya cabang mengekspresikan tujuan-tujuan kehidupan seluruhnya, sehingga memberikan

²⁹⁹ Contoh, penggunaan kata 'حرد' dalam firman Allah (وَعْدُوا عَلَىٰ حَرْدٍ قَادِرِينَ), karena semua makna kata tersebut adalah patut dikehendaki dalam tujuan penggunaan kata tersebut.

³⁰⁰ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, jilid I, juz 1, 113.

pada tiap macamnya makna-makna lafaz dengan dialek apa saja yang sesuai dengannya.³⁰¹

³⁰¹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, jilid I, juz 1, 119.

BAB IV

DESKRIPSI ANALITIS TAFSIR *MAQĀSIDĪY*

MUHAMMAD AL-ṬĀHIR IBN ‘ĀSYŪR

TENTANG AYAT-AYAT RELASI KELUARGA

DALAM KITAB *AL-TAḤRĪR WA AL-TANWĪR*

Bab ini mengetengahkan uraian analitis tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* tentang ayat-ayat relasi keluarga dengan perspektif tafsir *maqāsidīy* sebagaimana diterapkan oleh ibn ‘Āsyūr. Terkait tema ayat-ayat relasi keluarga tersebut, terdapat tiga pokok bahasan, yaitu tentang pengelolaan ekonomi keluarga, cara mengatasi konflik dalam rumah tangga, serta pembinaan etika relasi laki-perempuan dalam keluarga.

Pembahasan tema pengelolaan ekonomi keluarga terbagi menjadi beberapa sub bahasan, yaitu tentang ketentuan bekerja yang merujuk pada Q.S. al-Nahl/16: 97; Q.S. al-Nisa’/4: 124; kepemilikan harta dalam rumah tangga yang merujuk pada Q.S. al-Nisa’/4: 4, 7, 32; dan penanggung-jawab kebutuhan ekonomi keluarga yang merujuk pada Q.S. al-Nisa’/4: 34.

Selanjutnya adalah tema relasi suami-istri dalam mengatasi konflik rumah tangga terbagi menjadi dua sub-bahasan, yaitu: disharmoni rumah tangga yang merujuk pada Q.S. al-Nisa’/4: 128 dan 130, danantisipasi miskomunikasi dalam keluarga yang merujuk pada Q.S.al-Taghabun/64; 14, 15, 16. Sedangkan tema

relasi suami-istri dalam pembinaan etika keluarga terbagi menjadi 2 (dua), yaitu tentang etika berpakaian yang merujuk pada Q.S. al-Ahzab/33: 59), dan etika relasi antara laki-laki dan perempuan dalam keluarga yang merujuk pada Surat al-Nur/24; 31.

Penentuan ayat-ayat dalam sistematika kajian sub-sub bahasan didasarkan pada *tartīb al-nuzūl* yang merujuk pada kitab *al-Tafsīr al-Ḥadīṣ*.¹ Secara spesifik, ulasan bab ini bertujuan untuk menjelaskan sejauhmana metode *maqāṣidīy* itu telah diimplementasikan oleh ibn ‘Āsyūr sebagai landasan teoritik dan metodik tafsirnya. Dengan demikian, sasaran analisis bab ini difokuskan pada strategi ibn ‘Āsyūr dalam menerapkan prinsip-prinsip tafsir *maqāṣidīy*nya sebagaimana dituangkan dalam *muqaddimah* tafsirnya.

Untuk dapat menjelaskan peran tafsir *maqāṣidīy* ibn ‘Āsyūr dalam konteks menemukan telos ayat-ayat Al-Qur’an tentang relasi keluarga, maka sebagai pembanding, diketengahkan di sini proposisi-proposisi tafsir Ibn Kaṣīr, al-Marāgī, dan al-Munīr karya Wahbah al-Zuhailī agar terjadi ulasan yang kritis-dialektis.

¹ Muḥammad ‘Izzah Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīṣ Tartīb al-Suwar Hasab al-Nuzūl*, 2 ed. (Kairo: Dār al-Garb al-Islāmī), Juz 1, 15-16, diakses 21 Mei 2020, <http://archive.org/details/FP108831>.

A. Deskripsi Analitis Tafsir Ayat-ayat Relasi Keluarga

1. Ayat-ayat Relasi Suami-Istri dalam Pengelolaan Ekonomi Keluarga.

a. Ketentuan tentang pihak yang bekerja

1) Q.S. al-Nahl /16: 97

Surat al-Nahl tergolong Makkiyah yang berdasarkan tertib nuzul berposisi di urutan ke-70; sedangkan menurut tertib mushaf, ia berada pada urutan surat yang ke-16.²

a) Teks dan terjemah ayat

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ
بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٩٧)

Barangsiapa mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan, seraya beriman, maka sungguh akan Kami berikan kehidupan yang baik, dan benar-benar Kami beri balasan pahala terbaik apa yang mereka kerjakan (Q.S. al-Nahl /16: 97).

b) Deskripsi dan analisis tafsir ayat

Dalam menafsirkan ayat itu, ibn ‘Āsyūr memulai dengan analisis korelasi (*munāsabah*) antar ayat, terutama

² Muḥammad ‘Izzah Darwazah, *Al-Taḥsīn al-Ḥadīṣ Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl*, 2 ed. (Kairo: Dār al-Garb al-Islāmī), diakses 21 Mei 2020, <http://archive.org/details/FP108831>.

ayat sebelumnya. Ia menyimpulkan bahwa posisi ayat 97 dari surat al-Nahl ini sebagai catatan tambahan (تذييل) dari ayat-ayat sebelumnya³, Q.S. al-Nahl/16: 96⁴. Hal itu penting, karena ia berasumsi bahwa totalitas ayat-ayat Al-Qur'an merupakan sebuah sistem yang saling berkait, sehingga maksud suatu ayat akan sulit ditangkap tanpa memperhatikan kaitan-kaitan dengan ayat sebelum dan sesudahnya.

Selanjutnya, ibn 'Āsyūr menjelaskan kata (مِنْ) pada kalimat مَنْ ذَكَرَ أَوْ أَنْتَى, dalam ayat di atas, sebagai penjelasan (*bayāniyyah*) dari keumuman makna kata 'man' (مَنْ) (kata umum/nakirah) dalam ungkapan مَنْ عَمِلَ صَالِحًا yang menyatakan makna umum, mencakup semua manusia, yaitu laki-laki maupun perempuan. Demikian itu, menurut ibn 'Āsyūr, menunjukkan bahwa dalam hukum Islam (fikih), laki-laki dan perempuan itu dipandang sama kedudukannya

³ Muhammad al-Tāhir Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: al-Dār al-Tunisiyah, 1984), Jilid VI, Juz 14, 272.

⁴ مَا عِنْدَكُمْ يُنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٩٦)

Apa yang di sisimu akan lenyap, dan apa yang ada di sisi Allah adalah kekal. dan Sesungguhnya Kami akan memberi balasan kepada orang-orang yang sabar dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.

dalam segala hal, seperti menjalankan beban-beban tugas agama, kecuali jika ada keterangan yang membedakan antara keduanya.⁵ Ayat tersebut praktis memberi penjelasan pelaku kerja, yaitu laki-laki dan perempuan. Ayat tersebut memberi poin kedudukan yang dinilai sama antara laki-laki dan perempuan dalam persoalan bekerja. Demikian pula dalam menikmati hasil pekerjaannya, yaitu mendapatkan kehidupan yang baik (حَيَاةً طَيِّبَةً) dan terpenuhi kebutuhan hidupnya.

Sementara, dalam tafsir ibn Kaṣīr dijelaskan, bahwa ayat tersebut merupakan janji Allah bagi laki-laki dan perempuan dari keturunan Adam yang melakukan kesalihan, yaitu perbuatan yang disyariatkan oleh Allah yang ada dalam Al-Qur'an dan hadis dengan syarat beriman, yaitu akan diberi kehidupan yang baik (حَيَاةً طَيِّبَةً) baik di dunia maupun akhirat. Makna terma (حَيَاةً طَيِّبَةً) menurut ibn Kaṣīr adalah kehidupan yang nyaman dari berbagai segi. Ia menegaskan demikian dengan merujuk berbagai hadis yang menjelaskan makna kehidupan yang

⁵ Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid VI, Juz 14, 273.

baik, yaitu berupa rejeki yang halal, kanaah, dan kebahagiaan.⁶

Adapun Wahbah al-Zuhailī, dalam kitab tafsir *al-Munīr*, menyatakan bahwa penyebutan laki-laki dan perempuan adalah untuk mengantisipasi munculnya asumsi keliru secara tradisi yang mengkhususkan salah satunya saja. Selanjutnya, ia membahas term *ḥayāh ṭayyibah* yang penafsirannya merujuk pada tafsir ibn Kaṣīr, termasuk hadis-hadis yang dicantumkannya.⁷

Tentang term 'kehidupan yang baik' atau *ḥayāh ṭayyibah* tersebut, ibn ‘Āsyūr menafsirkan sebagai berikut.

ولما كانت حياة الذات لها مدّة معيّنة كثر إطلاق الحياة على مدّها ، فوصفها بالطيب بهذا الاعتبار ، أي طيب ما يحصل فيها ، فهذا الوصف مجاز عقلي ، أي طيباً ما فيها.

Artinya, 'Karena kehidupan suatu objek itu memiliki masa tertentu, maka banyak pengungkapan kata *al-ḥayāt* itu dimaksudkan untuk menunjuk masa kehidupan tersebut, dan Allah mensifati (menerangkan) masa kehidupan tersebut dengan sifat baik, طيباً. Maksudnya, dalam rentangan hidup tersebut diperoleh penghasilan apa saja yang bermanfaat. Pensifatan masa kehidupan dengan kata baik,

⁶ Abū al-Fidā’ Ismā’īl Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* (Beirut-Libanon: Dār al-Ma‘rifah, t.t.), Juz 2, 606-607.

⁷ Wahbah al-Zuhailī, “Tafsier Monier : التفسير المنير في العقيدة والشريعة : والمنهج لوهبة الزحيلي Free Download, Borrow, and Streaming,” Internet Archive, Jilid VII, Juz 14, 547-549, diakses 14 Juli 2020, <https://archive.org/details/TafsierMonier>.

طيباً, dinilai sebagai *majāz aqli* yakni bahwa pengalaman yang dirasakan menyenangkan itu terjadi pada masa hidupnya.⁸

Ungkapan *فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰٓةً طَيِّبَةً* itu, kata ibn ‘Āsyūr, mengandung arti tidak hanya mencakup rentang masa hidup sekarang (duniawi). Penjelasan demikian dikuatkan dengan kutipan hadis dari *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ* dari Khabbāb bin al-‘Art yang menyatakan:

هاجرنا مع رسول الله نبتغي بذلك وجه الله فوجب أجرنا على الله، فمَنَّا من مضى لم يأكل من أجره شيئاً، كان منهم مُصْعَب بنُ عمير قتل يوم أُحد فلم يترك إلا نَمْرَةً كُنَّا إِذَا غَطَيْنَا بِهَارَاسِهِ خَرَجَتْ رِجْلَاهُ، وَإِذَا عُطِيَ بِهَا رِجْلَاهُ خَرَجَ رَأْسُهُ، وَمَنَّا من أُنِيعَتْ لَهُ ثَمَرَتُهُ فَهُوَ يَهْدُجُهَا.

Artinya; Kami berhijrah bersama Rasulullah dengan niat tulus mencari rida Allah sehingga pasti pahala kami ditanggung oleh-Nya; kemudian, di antara kami ada yang tidak mengenyam atau menikmati pahalanya (dari hasil hijrah) sedikitpun, misalnya, Mus‘ab bin ‘Umair yang terbunuh di perang Uhud; dia tidak meninggalkan apapun selain kain selimut bergaris ketika kami tutupkannya ke kepala (sebagai kafan, maka kedua kakinya tidak tertutup; dan jika ditutupkan ke dua kakinya, maka kepalanya terbuka; Di antara kami ada yang merasakan manisnya buah perjuangan (hijrah) dan bisa menikmatinya.⁹

Secara eksplisit, hadis tersebut menunjukkan, bahwa pekerjaan yang baik/amal salih seseorang yang tidak

⁸ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid VI, juz 14, 273.

⁹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid VI, Juz 14, 273.

dirasakan hasilnya di dunia, tetap akan diperolehnya di akhirat, karena akhirat juga sebagai kehidupan (حَيَاة), sehingga hal itu *included* dalam makna ‘kehidupan yang baik/bahagia’ (حَيَاةً طَيِّبَةً) tersebut yang dijanjikan oleh Allah.

Dengan demikian, kata حَيَاةً طَيِّبَةً dapat berarti umum, yaitu kehidupan menyenangkan baik di dunia maupun di akhirat. Penjelasan demikian, dilakukan secara semantik konseptual dan didukung dengan hadis yang relevan.

Selanjutnya, ayat tersebut diakhiri dengan pernyataan, وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ, yang menunjukkan adanya balasan yang bersifat ukhrawi, yaitu bersifat akan datang (eskatologis-teleologis) yang dijanjikan oleh Allah. Penjelasan demikian didasarkan dari pemahaman kesastraan, pemahaman kontekstual-korelatif ayat, yaitu adanya pola *muqābalah* (perbandingan), pada frase sebelumnya berupa balasan duniawi, maka sebagai imbangannya, frase berikutnya, menunjukkan adanya balasan ukhrawi.

Ibn ‘Āsyūr tidak menafsirkan kalimat عَمِلَ صَالِحًا (perbuatan/pekerjaan yang baik) karena menganggapnya sudah maklum. Berbeda dengan Muhammad Abduh yang mendefinisikan ‘amal salih’ tersebut sebagai “segala

perbuatan yang berguna bagi pribadi, keluarga, kelompok, dan manusia secara keseluruhan”.¹⁰ Amal atau bekerja adalah keniscayaan hidup yang harus dilakukan oleh manusia sebagai ikhtiar serta kesyukuran hidup, dan manusia itu dinilai dari amal-perbuatannya. Bekerja mencari nafkah untuk kebutuhan keluarga adalah salah satu dari amal tersebut.

Dari ulasan ayat di atas dapat dipahami bahwa: pertama, ibn ‘Āsyūr memberikan keterangan bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai peluang yang sama dalam mengerjakan amal baik untuk memperoleh manfaat dan keuntungannya di dunia maupun akhirat; kedua, bahwa laki-laki dan perempuan adalah setara dalam hak bekerja, dan hasil kerjanya sah menjadi miliknya. Temuan konsep kesetaraan yang diungkap dalam tafsir ibn ‘Āsyūr tersebut, tidak didapati dalam tafsir al-Marāgī.

Al-Marāgī tidak menegaskan secara eksplisit tentang konsep kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam beramal salih dan mendapatkan hasilnya.¹¹ Padahal di masa itu, masih terdapat sebagian manusia yang masih merendahkan kaum perempuan, sebagaimana penjelasan Muhammad

¹⁰ Al-Sayyid Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm (al-Manār)*, II (Beirut-Libanon: Dār al-Ma’rifah, t.t.), Jilid V, 436.

¹¹ Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, Jilid V, Juz 13, (Dār al-Fikr, t.t.), 138.

Abduh dalam tafsirnya.¹² Tidak ditegaskannya laki-perempuan dalam beramal salih oleh al-Marāgī dapat disebabkan sudah tegasnya ayat Al-Qur'an tersebut, namun jika dikaitkan dengan kondisi saat itu yang masih banyak orang yang mendeskreditkan perempuan, maka penafsiran demikian tidak menguatkan jalan menuju konsep kesetaraan gender. Wahbah menjelaskan bahwa penyebutan laki-laki dan perempuan secara bersamaan (tidak bergaya *taglib/included*) tersebut untuk menghindari adanya pengunggulan atas salah satu jenis kelamin. Hal itu menunjukkan bahwa penegasan laki-laki dan perempuan dalam hal pemberian *reward* bagi pelaku amal salih merupakan hal yang penting.

c) Aplikasi teori *maqāṣidīy*

Dalam tafsir ayat di atas, ibn 'Āsyūr tampak menggunakan dua cara dalam memahami *maqṣad* ayat, yaitu melalui analisis korelasi dan analisis sensasi bahasa (*sense of language*). Analisis korelasi dilakukan dengan mengaitkan terhadap ayat sebelumnya dengan maksud menemukan konsep pokok yang bersifat holistik dengan asumsi bahwa ayat-ayat Al-Qur'an itu saling menjelaskan satu sama lain. Dari korelasi tersebut didapatkan ide bahwa

¹² Ridā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm*, Jilid V, 436.

bekerja yang membahagiakan adalah yang mendapat kemuliaan dunia dan akhirat dengan indikator adanya keyakinan akan ‘janji Allah’.

Sedangkan analisis sensasi kebahasaan dilakukan dengan menangkap kesan kata-kata tugas (الحروف) seperti ‘min’ (مِنْ) yang berguna sebagai penjelasan (بيانية) keumuman kata ‘man’ (مَنْ) dari redaksi ayat. Hasil analisis membuahkan pemahaman bahwa siapa saja orang yang bekerja akan mendapatkan manfaat hasilnya, yaitu kehidupan yang baik di dunia dan di akhirat, baik laki-laki maupun perempuan. Tujuan (telos/*maqṣad*) ayat adalah bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki hak bekerja baik bersifat duniawi dan ukhrawi; keduanya mendapatkan kepemilikan dan kemanfaatan dari hasil pekerjaannya.

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr menggunakan dalil hadis untuk menjelaskan makna ayat yang masih umum dan menjadikannya sebagai dalil/*hujjah*, dan hal ini merupakan langkah yang tepat. Penggunaan hadis juga dalam kerangka kontekstualisasi historis ayat agar dapat dipahami tujuan ayat, misalnya, bahwa kehidupan akhirat adalah bagian dari kehidupan dunia terkait dengan perolehan pahala perbuatan, sebagaimana informasi hadis tentang kasus Mus’ab bin ‘Umair Ra. di atas. Tampaknya hal itu berbeda dengan ibn

Kašīr,¹³ Al-Maragi,¹⁴ dan Wahbah¹⁵ dalam penggunaan hadis yang hanya untuk mempertegas konsep (حَيَاةٌ طَيِّبَةٌ) saja.

d) Kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik ayat

Maqṣad ayat di atas, menurut ibn ‘Āsyūr adalah ide kesamaan hak antara laki-laki dan perempuan dalam bidang pekerjaan, bahwa laki-laki dan perempuan memiliki peluang yang *equal* dalam hak bekerja dan mendapatkan upah hasil kerjanya secara sama. Temuan makna *maqṣadi* tersebut sekaligus mengandung konsep teleologis, bahwa laki-laki dan perempuan itu sama-sama memiliki hak dalam bekerja baik bersifat duniawi maupun ukhrawi; disamping itu, keduanya, dalam konteks sebagai suami-istri, dalam kehidupan keluarga, memiliki perlindungan hak *previllage* dalam kepemilikan dan kemanfaatan hasil pekerjaannya.

Konsep atau ide demikian sangat teleologis dan futuristik dari sisi kontekstual ayat, dan menjanjikan terwujudnya kemaslahatan dalam kerangka membangun keluarga yang berkeadilan gender, terutama hal itu menjadi sangat relevan ketika dunia ini mencapai perkembangan

¹³ Ibn Kašīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Juz 2, 606-607.

¹⁴ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, Jilid V, Juz 13, 139.

¹⁵ al-Zuhailī, “Tafsīr Monier,” Jilid VII, Juz 14, 548.

yang matang tentang hak-hak asasi manusia sebagaimana di era modern seperti saat ini. Perempuan telah berhasil melalui tahapan-tahapan pergerakannya menuntut hak-hak asasinya sebagai manusia yang utuh dimana ayat Al-Qur'an sangat cocok dan sejalan dengan hal itu. Di sini, Islam telah maju beberapa langkah dalam bidang pemikiran *equalitas* manusia sejak 14 abad yang lalu setelah sebelumnya, di era Jahiliyah, perempuan menjadi harta yang diperwariskan dan rentan menjadi sasaran perbudakan. Kaum perempuan dalam Islam mendapat *support* untuk menjadi manusia yang utuh setingkat kaum laki-laki melalui ayat-ayat Allah tersebut serta bimbingan praktik Rasul saw.

Tentu, makna teleologis tersebut tidak serta merta dapat ditemukan melalui kajian tafsir oleh semua mufasssir, karena memang membutuhkan ulasan mendalam. Bagi yang kurang tertarik dengan derajat kaum perempuan, kiranya tidak berminat menemukan makna *equalitas* laki-laki dan perempuan seperti itu, sehingga bersikeras dengan pemahamannya bahwa laki-laki adalah pemimpin dalam keluarga yang berkewajiban bekerja dan memberi nafkah keluarga, sehingga perempuan sebagai ibu rumah tangga tidak diperkenankan bekerja, karena melampaui wewenang suami.

Dalam konteks meluruskan pemaknaan yang bias gender dan bertentangan dengan hak-hak asasi manusia,

maka tafsir *maqāṣidīy* tersebut tampil bagaikan intan mutiara yang berharga bagi upaya kehidupan keluarga yang berpola lebih baik, yaitu kemitraan, bahwa perempuan berhak bekerja dan memperoleh hasil pekerjaannya. Dalam kerangka kehidupan keluarga, maka hak bekerja menurut temuan makna teleologis ayat di atas menjadi solusi merekonstruksi keluarga secara lebih modern dan bahkan dapat membuat kehidupan keluarga lebih kreatif karena dapat dibentuk model kehidupan yang berpola kemitraan antara suami-istri.

Dari analisis tafsir di atas, tampak bahwa tafsir *maqāṣidīy* mampu menyuguhkan konsep makna mendasar (intensial) tentang semangat ayat, yaitu cita-cita memberi kedudukan yang sesuai fitrah (yaitu nilai humanistik) pada kaum perempuan berupa hak bekerja dan kepemilikan hasil kerja; Kemudian, semangat teks tersebut dapat diaplikasikan dalam dunia kehidupan keluarga di era modern yang terus menuntut hak-hak yang sama antara laki-laki dan perempuan, sehingga dapat dikonsepsikan pola keluarga yang humanis, berkesetaraan gender, saling menghormati antara laki-laki dan perempuan. Keluarga ideal-teleologis perspektif ayat tersebut diharapkan menjadi acuan terwujudnya relasi suami-istri (laki-perempuan dalam keluarga) yang saling membantu di atas prinsip

kemitraan yang *tasāmuh*, sehingga masing-masing laki-laki dan perempuan dapat mengembangkan potensinya sebagai manusia. Misalnya, istri yang memiliki potensi sebagai guru dapat bekerja sebagai guru dan harus menjadi guru, tanpa ada halangan dari suami; istri yang punya potensi di bidang politik akan berpeluang bekerja sebagai politikus yang dengan potensinya itu ia dapat bekerja memberi manfaat bagi kehidupan tanpa ada halangan dan hadangan dari pihak suami.

2) Q.S. al-Nisa’/4: 124

Surat al-Nisa’ terkategori sebagai surat Madaniyyah. Berdasarkan urutan turunnya, surat al-Nisa’ berada pada urutan yang ke-92, sedangkan berdasarkan urutan yang ada di dalam mushaf berada pada urutan surat ke-4.

a) Teks dan terjemah ayat

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ
نَقِيرًا (١٢٤)

“Barang siapa mengerjakan kesalehan-kesalehan, baik laki-laki maupun perempuan, seraya beriman, maka mereka itu akan masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikit pun” (Q.S.al-Nisa’/4: 124).

b) Deskripsi dan analisis tafsir ayat

Menurut ibn ‘Āsyūr, kata مَنْ adalah kata yang menunjuk orang secara umum (*nakirah*) sehingga

cakupannya mutlak, meliputi laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu, kata ganti penunjuk yang dipergunakan adalah plural yaitu kata **أُولَئِكَ** (sehingga men-*taqdirkan*/mengirangirkan kata ganti **هم**), dengan maksud tertentu, yaitu sebagai penegasan atas keumuman maksud ayat. Sedangkan frase **وَهُوَ مُؤْمِنٌ** adalah untuk membatasi kualitas/kriteria kata umum (**مَنْ**) tersebut. Ayat tersebut, kata **ibn ‘Āsyūr**, bermaksud menangkal keyakinan buruk orang Arab Jahiliyyah yang melarang kaum perempuan memperoleh kebajikan-kebajikan yang banyak, sebagai upah/balasan, baik bersifat duniawi ataupun ukhrawi, dan termasuk juga menangkal doktrin pemeluk kitab suci, Yahudi dan Nasrani.

Kata **مَنْ** dalam **أَوْ أَنْتَى** adalah sebagai penjelas (بيانية)

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ **مَنْ** dalam kalimat (siapa pun orangnya yang mengerjakan kebaikan-kebaikan).¹⁶ Dengan demikian, ayat tersebut bermakna, siapa saja, laki-laki atau perempuan, melakukan perbuatan bagus berdasar dorongan iman, **وَهُوَ مُؤْمِنٌ**, maka akan mendapatkan (hasil) perbuatannya secara adil. Pemaknaan

¹⁶ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 2, 210.

demikian dikuatkan oleh pernyataan akhir ayat, yaitu وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا. Maksud dari penegasan akhir ayat tersebut yaitu, bahwa kaum perempuan yang mengerjakan kebaikan juga akan memperoleh hasilnya secara penuh, tidak dikurangi sedikitpun, sebagaimana kaum lelaki.

Ayat tersebut memberi penegasan, sebagaimana kata ibn ‘Āsyūr, bahwa syaria mendudukan setara/sama-rata antara laki-laki dan perempuan dalam memiliki hak bekerja dan mendapatkan hasil pekerjaannya, baik duniawi maupun ukhrawi.¹⁷ Dalam menguatkan pemaknaan seperti di atas, ibn ‘Āsyūr berdalil (ber-*hujjah*) dengan teks hadis وَلِيَشْهَدَنَّ¹⁸ (Hendaklah mereka (kaum perempuan)

¹⁷ Lihat tafsir Ibn ‘Āsyūr Q.S. al-Nahl/16: 97 yang telah didiskripsikan di atas.

¹⁸ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid II, juz 5, 210. Dalam tafsir tersebut, ibn ‘Āsyūr hanya menyebutkan sebagai matan hadis dan tanpa menyebutkan sanad dan rawi hadis. Berdasarkan pelacakan peneliti matan hadis tersebut terdapat dalam kutub al-Sitta, di antaranya dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, al-Kitāb: *al-Ḥajj*, al-Bāb: *Taqdīr al-Ḥāid al-Manāsik Kulluḥa Illā al-Ṭawāf bi al-bait*. No. Hadis 1542, dengan sanad dan matan lengkapnya sebagai berikut:

حدثنا مؤمل بن هشام حدثنا إسماعيل عن أيوب عن حفصة قالت كُنَّا مَنَعُ عَوَاتِقَنَا أَنَّ يَخْرُجْنَ فَقَدِمَتْ امْرَأَةٌ فَزَلَتْ قَصْرَ بَنِي خَلْفٍ فَخَذِّتْ أَنَّ أَخْتَهَا كَانَتْ تَحْتَ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ غَزَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثِنْتِي عَشْرَةَ غَزْوَةً وَكَانَتْ أَخْتِي مَعَهُ فِي سِتِّ غَزَوَاتٍ قَالَتْ كُنَّا نَدَاوِي الْكُلْمَى وَنَقُومُ عَلَى الْمَرْضَى فَسَأَلْتُ أَخْتِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ هَلْ عَلَى إِحْدَانَا بَأْسٌ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا جَلْبَابٌ قَالَ لَا تَخْرُجْ قَالَ لَتَلْبَسْهَا صَاحِبُهَا مِنْ جَلْبَابِهَا

menyaksikan/hadir-bergabung dan terjun mencari kebaikan (الخير)’ dan terlibat dalam berdakwah di tengah-tengah kaum muslimin).

Kata الخير dalam terminologi Al-Qur’an terkadang digunakan menunjuk makna ‘harta benda’.¹⁹ Dengan begitu, maka berarti, bahwa Rasulullah menerapkan doktrin Al-Qur’an terkait status perempuan yang berbeda dengan doktrin Jahiliyyah dan masyarakat Ahli kitab sebelumnya yang memosisikan perempuan sebagai barang warisan, dan tidak mempunyai hak-hak kepemilikan. Pada akhir penafsiran ayat, ibn ‘Āsyūr menjelaskan perbedaan bacaan pada kata يدخلون; Jumhur (mayoritas ulama) membaca

وَلْتَشْهَدْ الْخَيْرَ وَدَعْوَةَ الْمُؤْمِنِينَ فَلَمَّا قَدِمَتْ أُمُّ عَطِيَّةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا سَأَلَهَا أَوْ قَالَتْ سَأَلْنَاهَا فَقَالَتْ وَكَانَتْ لَا تَذْكُرُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبَدًا إِلَّا قَالَتْ يَا أَيُّ فَقَلْنَا أَسْمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ كَذَا وَكَذَا قَالَتْ نَعَمْ يَا أَبِي فَقَالَ لِيَخْرُجِ الْعَوَاتِقُ ذَوَاتُ الْخُدُورِ أَوِ الْعَوَاتِقُ وَذَوَاتُ الْخُدُورِ وَالْحَيِضُ فَيَشْهَدْنَ الْخَيْرَ وَدَعْوَةَ الْمُسْلِمِينَ وَيَعْتَزِلُ الْحَيِضُ الْمَصْلِيُّ فَقُلْتُ الْحَائِضُ فَقَالَتْ أَوْ لَيْسَ تَشْهَدُ عَرَفَةٌ وَتَشْهَدُ كَذَا وَتَشْهَدُ كَذَا

Dalam ṣaḥīḥ Muslim terdapat dalam al-Kitāb: Salat al-‘īdain, al-Bāb: Zikru ibāḥati khurūj al-Nisā’ fī al-‘īdaini ilā al-Muṣalla, no hadis 1475; Dalam Sunan al-Nasāi terdapat dalam al-Kitāb: al-Hāiḍ wa al-Istiḥāḍah, al-bāb: Syuhūd al-Hāiḍ al-‘īdaini wa da’wah al-muslimin, nomor hadis: 387; Dalam Sunan al-Dārimi terdapat dalam al-Kitāb al-Ṣalāt, al-bāb: Khurūj al-Nisā’ fī al-‘īdaini, nomor hadis 1559.

¹⁹ Al-‘Allāmah al-Rāgib al-Aṣḥānīy, *Mufradāt Alfāz Al-Qur’ān*, IV (Dimasqa: Dār al-Qalam, 2009), 300.

dengan *mabni ma'lūm*, sedang ibn Kašīr, Abu 'Amr, Abu Bakr dari 'Āṣim, dan Abu Ja'far membaca dengan *mabni majhūl*.²⁰

Struktur penafsiran di atas berbeda dengan penjelasan ibn Kašīr, al-Marāgī, Wahbah yang cenderung menafsirkan secara struktural murni, tanpa adanya kontekstualisasi. Ibn Kašīr menyatakan bahwa dengan kebaikan, kemurahan, dan rahmat-Nya, Allah menerima amal baik hamba-Nya, baik laki-laki maupun perempuan dengan syarat iman, dan akan dimasukkan surga dan tidak didhalimi sedikitpun.²¹ Al-Marāgī menafsirkan ayat tersebut, bahwa orang lelaki maupun perempuan yang berbuat kepantasan/kesalihan, sesuai dengan kebaikan akhlak dan berguna bagi lingkungan sosialnya, berdasarkan keimanan, maka mendapat pahalanya secara adil, tidak dikurangi sedikitpun. Selanjutnya, ia menegaskan bahwa keislaman (sebagai muslim) saja tidak cukup membawa amal salih untuk masuk surga, akan tetapi harus ada ketulusan (iman yang yakin) dan bersungguh-sungguh dalam beramal.²²

Sementara, Wahbah menyatakan, bahwa ayat tersebut merupakan perbandingan dan pemenuhan asas keadilan atas

²⁰ Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid II, juz 2, 210.

²¹ Ibn Kašīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Juz 1, 572.

²² Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, Jilid II, Juz 5, (Dār al-Fikr, t.t.), 166.

ayat sebelumnya. Menurutnya, ayat itu bermakna, bahwa barangsiapa yang beramal salih yang dengan perbuatan itu ia memperbaiki dirinya, baik laki-laki ataupun perempuan, ia beriman kepada Allah dan hari akhir, mereka akan masuk surga dan mereka tidak akan dianiaya atau dikurangi amalnya sedikitpun, sekalipun amalnya remeh dan kecil sekali.²³ Tampaknya, ibn Kaṣīr dan Wahbah dalam membahas sabab nuzul dan korelasi ayat, hanya lebih fokus pada ayat sebelumnya, yaitu ayat 123.

c) Aplikasi teori *maqāṣidīy*

Maqṣad ayat di atas diperoleh melalui analisis korelasi eksternal, yaitu *setting* budaya yang melingkungi turunnya ayat. Dengan begitu, maka ayat di atas membawa pesan bahwa mukminin-mukminat memiliki akses yang sama dalam hal bekerja dan perlindungan hukum--sebagaimana di masa sebelumnya tidak dilindungi--untuk memperoleh dan menikmati hasil kerjanya, baik di dunia maupun di akhirat.

Dari penafsiran di atas dapat dicatat, bahwa: *pertama*, ibn ‘Āsyūr melakukan analisis *siyāq al-kalām* (konteks pembicaraan) dengan mencermati *munāsabah* internal ayat

²³ al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” Jilid III, Juz 5, 296.

dalam pengembangan makna ayat; *kedua*, ia juga mengembangkan metode *ma'sūr* melalui pengaitan dengan hadis-hadis yang relevan dan kontekstual; *ketiga*, ia berusaha menangkap makna teleologis ayat melalui tangkapan visi Al-Qur'an yang mencanangkan sebuah ideal (المثل الاعلى) keadilan bagi kaum perempuan dalam kehidupan ini melalui komparasi dan analisis konfrontasi terhadap tradisi dan doktrin-doktrin agama terdahulu sebelum Islam.

Dari gaya tafsir *maqāṣidīy*nya, ia mengembangkan pemaknaan dengan kontekstualisasi pada realitas historis masa turun Al-Qur'an yang ditarik ke belakang hingga masa pra Islam; tetapi, ia belum memberikan imajinasi untuk kontekstualisasi ke depan, terutama masa mendatang, misalnya, era kontemporer seperti sekarang. Tugas elaborasi imajiner makna atau pesan teleologis memang dipikul oleh generasi mufassirin berikutnya, tetapi dari sisi semangat ayat (makna intensial) sudah dapat menunjukkan bahwa kehidupan relasional-interaksional antara laki-laki dan perempuan sudah seharusnya dibangun dalam berbagai konteks, misalnya bermasyarakat, berbangsa, dan berkeluarga.

d) Kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik

Penangkapan makna teks ayat yang menggunakan analisis *siyāq al-kalām*, mencermati munasabah internal

dan eksternal, serta korelasi dengan hadis-hadis Nabi yang lazim dikenal dengan tafsir *bi al-ma'sūr* dapat ditemukan makna intensial ayat yaitu semangat dalam ‘persamaan kedudukan/derajat’ antara laki-laki dan perempuan dalam bidang aktifitas kehidupan ekonomi keluarga. Sedangkan analisis konteks sosio-kultural masa turun ayat yang selanjutnya ditarik ke depan menuju konteks perkembangan kultural berikutnya melalui analisis pesan-pesan ayat hasil penafsiran para mufassirin sebelumnya dapat ditemukan makna teleologis ayat bahwa pesan persamaan hak-hak perempuan dengan kaum lelaki dapat diaplikasikan dalam berbagai domain kehidupan.

Adapun terkait dengan kehidupan keluarga, maka perempuan sudah sewajarnya mendapat akses untuk berkiprah dalam dunia kerja sesuai potensi yang dimiliki dan berhak untuk mendapat harta hasil kerjanya. Terkait dengan kewajiban memberi nafkah antara suami dan istri, maka sudah sepatutnya antara suami dan istri menjalin relasi yang berkemitraan sesuai hasil kesepakatan berdua. Konsep persamaan laki-laki dan perempuan dalam beramal salih sudah didengungkan sejak Islam di Makkah dan diteguhkan kembali di Madinah.

b. Kepemilikan harta dalam rumah tangga

1) Q.S. al-Nisa'/4: 4.

a) Teks dan terjemah ayat

وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا (٤)

Berikanlah maskawin (mahar) kepada para wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu (para suami) sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya (Q.S.al-Nisa'/4: 4).

b) Deskripsi dan analisis tafsir ayat

Ibn 'Āsyūr mengawali penafsiran ayat tersebut dengan mengkontekstkan pada kejadian di masa Jahiliyah, berupa dua sosok yang selalu diperlemah kondisinya, yaitu anak yatim, dan perempuan, dengan cara mencurangi haknya, karena itu Al-Qur'an menjaga keduanya dengan diawali pesan tentang hak perempuan dalam masalah harta yang harus diberikan padanya. Al-Qur'an menjadikan hukum nikah sebagai mediator di antara dua hak tersebut, harta perempuan, dan harta anak yatim, dengan cara analisis munasabah melalui pola *aṭaf*. Menurut ibn 'Āsyūr, huruf penghubung (*'aṭaf*) و pada awal ayat menunjukkan adanya hubungan konten pesan dengan ayat sebelumnya, yaitu tentang kewajiban berbuat adil terhadap harta anak-anak

perempuan yatim (وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ Q.S. al-Nisa'/4: 2).

Kondisi demikian, disebut sebagai *munāsabah intiqāl*.²⁴ Itu berarti bahwa ayat keempat ini berbicara tentang harta yang telah dimiliki oleh para istri, berupa maskawin, yang harus diperlakukan secara adil oleh para suami.²⁵

Sapaan ayat tersebut tertuju pada suami, wali, dan penguasa terkait urusan tersebut. Selanjutnya ibn ‘Āsyūr menjelaskan maksud urutan sasaran sapaan ayat itu. Pertama-tama, tertuju kepada suami dengan dasar agar para suami itu tidak menjadikan sikap malu dan lemahnya perempuan sebagai alasan meremehkan hak-haknya, atau agar para suami itu tidak menjadikan kebutuhan perempuan untuk menikah itu untuk mendapatkan penanggungjawab dirinya sebagai alasan menggugurkan mahar. Jika suami tidak menunaikan kewajibannya tersebut, maka para wali diberi hak menuntut kepada suami untuk menentukan jumlah maskawinnya. Perintah memberikan maskawin itu

²⁴ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 229.

²⁵ Menurut penulis, suami harus mengakui bahwa istri punya hak untuk memiliki harta secara independen dan tidak boleh dirampas oleh suami, yang secara analogis, bahwa istri memiliki harta benda selain dari pemberian maskawin oleh suami tersebut, misalnya, dari hasil kerjanya, hasil kewarisan dari kerabatnya atau dari manapun yang sah tidak boleh dinafikan oleh suami dalam konteks kehidupan berumah tangga. Penggunaan/pemakaian harta istri haruslah seizin istri sebagaimana istri harus mintak izin dalam menggunakan harta suami.

tertuju kepada para suami merupakan pendapat ibn ‘Abbās, Qatādah, ibn Zaid, dan ibn Juraij yang menegaskan, bahwa, ayat ini menetapkan penyerahan mahar sebagai ketentuan agama. Oleh karena itu, mereka menjadikan mahar sebagai rukun dalam pernikahan Islam. Ketentuan ini terdapat dalam berbagai ayat Al-Qur’an, sebagaimana firman Allah فآتوهن أجورهن فريضة (Q.S.al-Nisa’/4: 24).²⁶

Ibn ‘Āsyūr menjelaskan bahwa mahar merupakan tanda untuk membedakan antara pernikahan dengan pergundikan. Pada masa Jahiliyah, seorang suami memberi sejumlah harta kepada wali perempuan (calon istri) sebagai pemanis (حلواناً) dalam komunikasi, dan perempuan itu tidak mengambil sedikitpun, sehingga ayat وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ ini turun untuk membatalkan budaya tersebut dan menggariskan (sebuah syariat) bahwa harta yang diberikan oleh suami haruslah diterima oleh, dan menjadi milik, istrinya secara sah (نحلة), tidak boleh dimiliki oleh walinya.

Ibn ‘Āsyūr juga menjelaskan sekelompok orang yang berpendapat bahwa sasaran *khiṭāb* (sapaan) ayat tersebut tertuju pada para wali. Pendapat tersebut didasarkan pada riwayat yang bersumber dari Abu Ṣāliḥ, bahwa terdapat kebiasaan orang Arab memakan harta mahar/maskawin

²⁶ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid II, Juz 4, 229-230.

perempuan perwaliannya, kemudian Islam menolaknya. Dari Haḍrami, bahwa *khiṭāb* ayat tersebut tertuju kepada orang-orang yang melakukan nikah syigar, yaitu orang yang menikahi perempuan dengan imbalan perempuan lain untuk dinikahkannya.²⁷ Pemahaman demikian, menurut ibn ‘Āsyūr berdasar *dilālah isyārah* bukan lafaz yang *ṣarīḥ*.

Kata الصدقات merupakan bentuk jamak dari صدقة yang berarti maskawin (mahar). Ia berakar dari dasar صدق yang berarti ‘benar/serius’ sehingga maksudnya ialah, bahwa maskawin itu sebagai simbol yang pesannya adalah sebagai pembenar atas janji sang suami untuk menikahnya secara tulus. Kata النحلة diartikan sebagai pemberian yang tulus tanpa mengharap gantinya.²⁸ Ia dibaca dengan *naṣab* berposisi sebagai *ḥāl* (keterangan keadaan) dari صدقات . Dibenarkan juga kalau i’rab *naṣab*nya itu karena sebagai *maṣdar* (*maf’ul liajlih*) yaitu merupakan alasan dan tujuan dari kata kerjanya (yaitu memberikan maskawin), sehingga pemberian tersebut dimaksudkan sebagai penghormatan. Atas dasar itu pula, Ibn ‘Āsyūr menepis pemahaman, bahwa

²⁷ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* , Jilid II, Juz 4, 230.

²⁸ Di sini menolak tradisi nikah *syigar* di era Jahiliyah.

maskawin adalah sebagai imbangan dari (penghalalan) layanan seksual seorang istri untuk suaminya.²⁹

Di sini, ibn ‘Āsyūr menemukan *maqṣad* dari maskawin bagi istri tersebut, yaitu sebagai ‘apresiasi suami terhadap istrinya’, maka tentu hal itu merupakan awal yang baik bagi upaya menjalin relasi rumah tangga. Berbeda dengan pandangan banyak fukaha dan mufassir yang mengatakan bahwa pemberian maskawin itu bertujuan sebagai penghalalan fungsi *istimtā’* (pemuasan seksual) seorang suami dari istrinya.

Tegasnya, maskawin yang diterimakan oleh suami kepada istrinya bermakna bahwa istri adalah sosok manusia yang menjadi unsur (elemen) pokok keluarga (sebagai mitra suami) yang berhak mempunyai harta yang sah (simbolisme perolehan maskawin) dan tidak boleh dimiliki begitu saja oleh sang suami, tanpa seizinnya. Kemudian setelah itu, hemat penulis, seandainya istri mempunyai *skill* entrepreneur tertentu, lalu dengan (harta) maskawin yang dimilikinya itu dijadikannya sebagai modal usaha, dan kemudian berhasil memiliki harta yang banyak, maka semua hasil itu adalah milik sah sang istri yang selanjutnya pentasarufannya terserah olehnya, apakah untuk membantu kebutuhan keluarga, dalam arti membantu suami dalam

²⁹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid II, Juz 4, 230.

kewajiban membiayai keluarga, atau disimpan sebagai miliknya sendiri secara otoritatif yang penggunaannya tergantung seorang istri tersebut.

Sementara itu, ibn Kaṣīr, dalam konteks tafsir ayat ini lebih memberi pengayaan pada makna kata *niḥlah* dengan menyandarkan pada pendapat para sahabat.³⁰ Selanjutnya, iapun beralih untuk menjelaskan kata هَيْئًا مَرِيئًا sebagai obat hati atau penenang yang penuh berkah. Pemaknaan tersebut didasarkan pada riwayat dari Ali bin Abi Talib.

Selanjutnya, Al-Marāgī menyatakan bahwa sasaran *khiṭāb* ayat tersebut tertuju kepada para suami. Ia berpendapat bahwa pemberian maskawin itu merupakan tanda cinta-kasih antara seorang suami terhadap istrinya, serta menunjukkan kuatnya hubungan keduanya dalam menjalin hubungan dalam rumah tangga. al-Marāgī juga menjelaskan bahwa pemberian (maskawin) tersebut sudah membudaya dalam masyarakat, dan bahkan tidak hanya berupa maskawin saja, namun ada hadiah-hadiah penyerta yang lain, seperti berupa pakaian, maupun makanan.³¹

³⁰ Menurut Ibn Abbas, *niḥlah* bermakna mahar; Sayyidah ‘Āisyah menafsirkan dengan kewajiban; Ibn Juraij memaknai sebagai kewajiban yang disebutkan. Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Juz I, 462.

³¹ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.t., Jilid II, juz 4, 184.

Tafsir al-Marāgī tersebut berproses sangat simpel yaitu bersifat deskriptif-analitis, yaitu langsung menjelaskan makna struktural ayat sambil menetapkan poin pesan ayat, yaitu konsep *niḥlah* dalam pemberian sebuah maskawin. Al-Marāgī langsung mengungkapkan makna semantik kata *niḥlah* (نحلة) tersebut untuk memperdalam pesan pemberian maskawin oleh suami. Hasilnya adalah, seperti di atas, bahwa maskawin harus merupakan pemberian yang murni, tanpa tendensi lain-lain dari ikatan cinta kasih dan penghormatan suami terhadap istrinya. Al-Marāgī tidak melakukan analisis munasabah ayat, atau bahkan budaya yang melatarbelakangi turunnya ayat tersebut, sehingga tidak mempunyai peluang menjelaskan *maqṣad* ayat.

Sementara, Wahbah al-Zuhailī menjelaskan dua pandangan tentang sasaran *khiṭāb* ayat tersebut. *Pertama*, pesan ayat tersebut ditujukan kepada suami. Pendapat tersebut merujuk pada pendapat ibn Abbas. *Kedua*, pesan ayat tersebut tertuju kepada para wali perempuan. Pandangan itu mengacu pada hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hatim. Wahbah menyatakan bahwa halalnya kemaluan istri bergantung pada adanya mahar yang tetap, namun ia segera menyusuli pendapatnya itu dengan menyatakan, bahwa mahar bukanlah sebagai harga (عوض) dari kemaluan

wanita yang didinikmati sang suami.³² Ia memaknai pemberian mahar kepada perempuan sebagai tanda ikatan kasih sayang di antara suami istri, bentuk cinta, pemuliaan dan penghormatan kepada perempuan.³³

Ulasan tafsir ibn ‘Āsyūr berbeda dengan tiga tokoh tafsir tersebut. *Starting point* pengulasan ayat dimulai dengan analisis *munāsabah* sebagaimana di atas, sehingga kehadiran ayat punya misi utama yaitu menolak tradisi yang meletakkan istri-istri dalam rumah tangga sebagai pihak yang kurang berhak memiliki atau menerima harta. Sebaliknya, istri memiliki otoritas kepemilikan harta sebagaimana mestinya.

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr beralih pada pembahasan tentang ‘akad nikah’. Akad nikah itu sendiri otomatis-praktis melahirkan ikatan/perjanjian agung berupa perpaduan hak dan kewajiban antara suami dan istri dalam membentuk pergaulan hidup rumah tangga yang selanjutnya menjadi halal kalau keduanya melakukan hubungan seksual-biologis, semata-mata bukan karena suami telah memberikan maskawin kepada istrinya. Sebab, logikanya, seandainya karena maskawin, maka niscaya

³² al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” Jilid II, Juz 4, 573.

³³ al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” Jilid II, Juz 4, 569.

harus ada pengulangan terus-menerus pemberian maskawin tersebut seiring dengan berulangnya pemanfaatan/*istimtā*‘ (pelayanan seksual) sang istri tersebut. Jadi, pemberian maskawin oleh suami memang merupakan hukum pokok yang diperintahkan oleh Allah dalam rangka untuk memuliakan istrinya.³⁴ Tegasnya, miskin adalah simbol penghormatan suami terhadap istri, bukan simbol pembelian jasa pelayanan seksual sang istri terhadap suaminya.

Alasan *maqāṣidīy* itu dapat dimengerti dari konteks kondisi tradisi Jahiliyyah yang jelas-jelas mensubordinasi kaum perempuan, yaitu mengkhawatirkan budaya tersebut dilanggengkan dalam kehidupan keluarga Islam. Oleh sebab itu, syariat Islam mematahkan kesan budaya Jahiliyyah yang mendiskreditkan istri dalam keluarga untuk kemudian, sebagai intensi/nawacita ayat, mengharuskan agar istri tersebut dimuliakan dalam keluarga dengan simbolisme pemberian maskawin oleh suaminya dalam ‘*aqd* (perikatan) nikah.

Akhirnya, dapat dicatat di sini dan dimengerti, bahwa maskawin yang diterima oleh istri adalah menjadi harta miliknya yang sah dan halal, sebagai apresiasi dari

³⁴ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 4, 231.

suaminya (نَحْلَة), dan selanjutnya harta maskawin tersebut menjadi haram dimiliki oleh wali ataupun suaminya.

Selanjutnya adalah tentang frase فَإِنْ طِئْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ; maka kata ganti tunggal dalam kata مِنْهُ dirujukkan secara takwil pada kata ‘المذكور’ sebagai ganti kata penunjuk تلك, yaitu maskawin/ صُدُقَات yang pada dasarnya adalah berbentuk jamak. Hal itu menjadi biasa dipergunakan sebagaimana dalam syair, dan merupakan bagian dari suatu *uslūb* (gaya bahasa) yang bagus. Kemudian kata نَفْسًا (hatinya) adalah sebagai kata benda *jinsiah* (genus) yang dapat dipahami dengan konteks tunggal ataupun plural. Ia dibaca *naṣab* karena berfungsi sebagai *tamyīz* (penjelas keadaan subyek: yaitu para istri).

Penggunaan pola ungkapan *tamyīz* menyimpan makna retorik yang lebih dalam dan mengena daripada pola redaksi biasa, seperti perbedaan antara ungkapan واشتعل الرأس شيباً dan اشتعل شيب رأسى. Dengan demikian, makna yang dapat dikembangkan dari ungkapan di atas adalah, ‘jika para istri tersebut memberikan sebagian dari maskawinnya (yang mereka terima) untuk kalian (suami) dengan rela hati, tanpa tertekan dan rasa takut’,.....maka makanlah...’. Menurut ibn

‘Āsyūr, dalam redaksi tersebut terdapat *isti’ārah*, yaitu penggunaan kata طاب – طيب yang asalnya menunjuk makna bau-bauan, harum-enak, dan selanjutnya dipakai untuk menunjukkan sifat dan kondisi hati yang lega dan tidak resah.

Selanjutnya, ungkapan ayat فَكُلُوْهُ هَنِيْئًا مَّرِيْنًا, adalah menunjuk kebolehan menggunakan, memanfaatkan, ataupun memakan harta maskawin istri. Kata فَكُلُوْهُ yang artinya ‘maka, makanlah kalian (para suami) maskawin pemberian istrimu’ merupakan bentuk perintah yang bermakna kebolehan atau halal (للالاحاة). Maksud kata ‘memakan’ yaitu mengambil manfaat sesuatu secara sempurna, sehingga tidak ada tuntutan mengembalikan lagi pada yang empunya/ yang memberi, dan itu berarti memiliki secara sempurna.³⁵

Tafsir ibn ‘Āsyūr tersebut dapat diperluas pemaknaannya, yaitu ‘jika istri secara sah memberikan sebagian maskawin untuk suami, walaupun tidak untuk dimakan, misalnya sebagai modal usaha dan lain-lain, maka sah bagi suami untuk mentasarufkannya. Begitu juga sah untuk membiayai anak-anaknya’.

³⁵ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 4, 232.

Lain halnya dengan Wahbah yang menjelaskan penggunaan kata اكل (memakan) dikarenakan pada umumnya penggunaan harta adalah untuk dimakan. Namun demikian, ia menegaskan bahwa hal itu mencakup makna yang lebih umum, yakni memanfaatkan dalam berbagai bentuk.³⁶ Ungkapan هَنِيئًا مَرِيئًا adalah menjadi keterangan keadaan atau *ḥāl* (حال) dari pelaksanaan makannya para suami; bahwa هَنِيئًا مَرِيئًا adalah الذي يَلذّه الأكل والمريء ما تحمد الهنيء عاقبته (yaitu makan dengan suasana yang lezat tanpa tersendat dan baik akibatnya, tanpa ada kekhawatiran dan beban).

Menurut ibn ‘Āsyūr, kedua kata tersebut berposisi sebagai penguat (توكيد), sehingga secara keseluruhan dapat dijelaskan, bahwa harta istri yang diberikan kepada suami secara ikhlas dapat dimiliki suami atau dimanfaatkan dengan sempurna,³⁷ tanpa tuntutan yang membebani yang seandainya harta tersebut dipergunakan sebagai modal usaha oleh suami yang berakhir dengan pailit, maka istri tidak dapat menuntut gantinya. Ibn ‘Āsyūr mengeksplorasi banyak pendapat fukaha, baik dari kalangan sahabat

³⁶ al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” Jilid II, Juz 4, 569.

³⁷ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 4, 232.

maupun ulama berikutnya tentang hukum mempergunakan harta maskawin istri tersebut; Jumhur membolehkan suami secara mutlak sehingga istri tidak boleh meminta kembali; Syuraih dan Abdul Malik bin Marwan membolehkan minta kembali dengan syarat jaraknya dekat dengan penghilangan harta tersebut oleh suami. Ibn ‘Āsyūr mengutip pendapat, bahwa Umar bin Khattab menulis instruksi kepada semua hakimnya, bahwasannya ‘para istri yang memberikan harta maskawinnya kepada suami itu boleh jadi atas dasar suka, dan boleh jadi karena terpaksa; maka, siapa saja istri yang meminta kembali pemberiannya kepada suami, maka itu adalah hak dia’.³⁸

Dari pendapat ibn ‘Āsyūr sendiri tampak bahwa suami dapat menggunakan harta maskawin istrinya asal dilakukan melalui transaksi hibah secara suka-rela yang menunjukkan bahwa suami dan istri dapat berkolaborasi/bermitra dalam penggunaan harta keluarga. Artinya, harta istri pun jika memang direlakan, dapat dimanfaatkan untuk usaha ekonomi keluarga untuk kebutuhan keluarga.

c) Aplikasi teori *maqāṣidīy*

Ibn ‘Āsyūr menemukan *maqṣad* pemberian maskawin untuk istri sebagai ‘apresiasi terhadap istri’, sebagai mitra keluarga yang berhak atas pengelolaan harta. Berbeda

³⁸ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 4, 233.

dengan pandangan banyak fukaha yang mengatakan bahwa maskawin bertujuan penghalalan fungsi *istimtā*‘ istri bagi suaminya. Dalam penafsiran ayat tampak bahwa ibn ‘Āsyūr mendapatkan *maqṣad* dari maskawin tersebut melalui analisis struktur ayat dengan pendekatan nuansa bahasa yang dipadukan dengan analisis konteks budaya yang melatarbelakangi turunnya ayat sehingga tampak jelas tujuan pesan ayat.

Selain itu, dari paparan di atas, dapat dipahami bahwa ibn ‘Āsyūr membangun konsepsi tentang relasi suami-istri dalam dunia ekonomi, terutama dalam bidang norma/etos pengelolaan harta benda dalam keluarga. Bahwa tidak harus suami yang menginisiasi usaha ekonomi dan permodalannya sebagaimana pemahaman sepihak dari redaksi ayat الرجال قوامون على النساء.... Tetapi, istri pun dapat berpartisipasi dalam usaha ekonomi keluarga, termasuk permodalannya. Bahkan, jika memang istri yang lebih mempunyai skill dan profesionalitas usaha dan usahanya berhasil mendapatkan kekayaan, maka dapat secara sah menjadi sumber pemenuhan kebutuhan keluarga. Pola relasi ekonomi demikian tampak sebagai pola partisipatorik (kolaborasi-kemitraan).

Tegasnya, penemuan *maqṣad* dari maskawin sebagai simbol kepemilikan istri terhadap harta adalah melalui analisis konteks historis tradisi Jahiliyah yang memosisikan perempuan sebagai obyek/pembantu suami/milik suami; komparasi dengan pendapat para fukaha dan mufassirin sejak sahabat hingga ulama masa kini; juga melalui analisis struktur dan frase ayat; juga menggunakan pendekatan analisis semantik-simbolik yang mampu menangkal pemaknaan sempit tentang maskawin menjadi suatu yang bermakna *maqāṣidīy* yaitu sebagai ikatan kerelaan suami terhadap hak-hak milik istrinya yang selanjutnya keduanya dapat bermitra dalam membangun ekonomi keluarga yang berkesetaraan dan berkeadilan.

d) Kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik

Berdasarkan analisis semantik-simbolik, makna intensial ayat adalah bahwa maskawin yang diterima oleh istri adalah menjadi harta miliknya yang sah dan halal, sebagai apresiasi dari suaminya, dan selanjutnya haram/tidak diperbolehkan untuk dimiliki oleh wali ataupun suaminya. Dari situ pula tampak makna psikologis ayat (sebagai fenomena sifat keadilan Allah) bahwa perempuan memiliki hak harta benda sebagaimana suami dalam keluarga yang dengan itu masing-masing memiliki nilai kemandirian sebagai manusia yang harus saling

menghormati dalam jalinan hidup keluarga. Keduanya mempunyai kesempatan untuk berkontribusi dalam memperoleh kebaikan dalam harta miliknya, dan segala aktivitas untuk kepentingan keluarga, misalnya; bagi istri yang tidak bekerja secara formal, maka pekerjaan dalam rumah tanggapun harus mendapatkan nilai penghargaan sebagai hasil kerjanya dalam keluarga, sehingga keduanya berpeluang mendapatkan kebaikan secara bersama-sama. Selanjutnya, suami dapat menggunakan harta maskawin istrinya, asal dilakukan melalui transaksi *hibah* secara suka-rela yang menunjukkan, bahwa suami dan istri dapat berkolaborasi/bermitra dalam penggunaan harta keluarga. Artinya, harta istripun jika memang direlakan, dapat dimanfaatkan untuk usaha ekonomi keluarga, untuk kebutuhan keluarga.

Sedangkan makna ekstensial ayat diperoleh melalui analisis kontekstual dengan melihat latar belakang sosio-kultural turunnya ayat dimana para istri adalah sebagai milik suami secara total yang menjadi beban bagi suami untuk menghidupinya bersama anak-anaknya, sehingga suami lah sebagai pihak yang bekerja, sementara istri harus di rumah mengawasi harta suami dan anak-anaknya. Dan konsep seperti ini juga masih muncul dan hidup di lingkungan keluarga muslim dewasa ini sebagaimana

dilanggengkan oleh para khatib dalam khutbah dan nasihat pernikahan.³⁹ Tradisi demikian jelas kurang menghargai posisi perempuan (istri) dalam keluarga, persis sama halnya dengan konsep bahwa istri layaknya budak dari suaminya.

Ayat di atas, dalam konteks perintah memberikan maskawin kepada istri, adalah menepis tradisi keluarga Jahiliyah yang mengekang dan menekan kaum perempuan ke pojok kehidupan, tidak perlu belajar untuk menjadi pintar,⁴⁰ dan tidak perlu bekerja untuk memiliki harta benda. Ibn ‘Āsyūr telah sangat detail dan cerdas dalam menganalisis ayat, yaitu mencermati pendapat para mufasssir, terlebih para fukaha, tentang definisi maskawin dan fungsinya dalam konteks membangun rumah tangga yang ternyata banyak yang berpandangan sama, bahwa maskawin dimaknai sebagai nilai jual istri untuk menjadi milik suami yang kesannya bahwa istri telah dibeli menjadi milik suami, sehingga hak-haknya telah diadopsi oleh suami. Pemahaman demikian ditolak oleh ibn ‘Āsyūr

³⁹ Abd Syakur dkk., “Nilai-nilai Gender dalam Khutbah Nikah: (Studi Nalar Gender Para Khatib dan Penceramah Nikah di Surabaya),” Penelitian (Surabaya: UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019), 96–99. Lihat juga Abd Syakur, Rochimah Rochimah, dan Muflikhatul Khoiroh, “Nalar Gender Para Khatib Nikah di Surabaya,” *PALASTREN Jurnal Studi Gender* 13, no. 1 (2020).

⁴⁰ Pernyataan demikian masih terlontar dalam ceramah khutbah nikah oleh khatib, lihat Syakur, “Nilai-nilai Gender dalam Khutbah Nikah: (Studi Nalar Gender Para Khatib dan Penceramah Nikah di Surabaya).”

sebagaimana statemennya bahwa maskawin pemberian suami adalah milik sah istri atas nama kewajiban agama dan berarti memberi peluang pada istri untuk berkontribusi melalui miliknya itu untuk kebaikan keluarga, modal usaha dan lain-lain, namun suami dapat menggunakan harta maskawin istrinya itu asal dilakukan melalui transaksi *hibah* secara suka-rela yang menunjukkan bahwa suami dan istri berpeluang untuk dapat berkolaborasi/bermitra dalam penggunaan harta keluarga.

Secara teleologis, makna ekstensial ayat berdasar temuan *maqāsid* ayat yaitu semangat untuk mempersamakan hak suami dan istri dalam memiliki harta. Dengan harta tersebut dapatlah keduanya bersepakat untuk bersekutu dalam membiayai keberlangsungan keluarganya. Hal demikian, dapat dikontekstualisasikan dengan realitas kultural masyarakat sekarang, khususnya di Indonesia, bahwa perempuan (istri) telah berpeluang dalam dunia kerja baik dalam sektor swasta maupun negeri, pertanian maupun perdagangan, sebagai karyawan ataupun usaha sendiri, sehingga dapat memiliki hasil kerja berupa harta kekayaan.

Fenomena demikian terkadang menjadi polemik, terutama tentang status harta istri, apakah otomatis menjadi milik suami, ataukah milik mandiri sang istri. Dalam konteks demikian, tidak jarang terjadi cek-cok atau

keributan, dan bahkan menjadi pemicu keretakan keluarga. Berdasarkan hasil tafsir *maqāṣidīy* melalui analisis *siyāq al-kalām* dan korelasi internal antar-teks ayat berupa semangat ayat (intensi/*maqṣad* ayat) serta analisis intertekstual dan kontekstual ayat ditemukan makna imajiner bahwa suami yang bekerja harus bermitra dan berkomunikasi secara adil dengan istrinya yang mempunyai peluang kerja, dan hasil kerja istri adalah menjadi miliknya secara sah/legal; Dan dari situ, harta istri dapat ditasarufkannya sebagai biaya dalam membangun keluarga bersama dengan suami, sehingga bangunan keluarga dapat mengambil pola relasi kemitraan yang berkesetaraan.

2) Q.S. al-Nisa'/4: 7

a) Teks dan terjemah ayat

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا (٧)

Kaum Laki-laki memiliki hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan para wanitapun memiliki hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, sedikit ataupun banyak, menurut bagian yang telah ditetapkan (Q.S. al-Nisa'/4:7).

b) Deskripsi dan analisis tafsir ayat

Ibn 'Āsyūr menyatakan bahwa ayat di atas merupakan poin awal, *starting point*, sekaligus sebagai simpulan dari

uraian ayat sebelumnya, berupa hukum wajibnya memberikan harta anak-anak yatim perempuan, dan sekaligus sebagai *entrypoint* bagi hukum kewarisan, sebagaimana ayat berikutnya, yaitu Q.S. al-Nisa’/4:11.⁴¹ Ibn ‘Āsyūr menjelaskan korelasi ayat tersebut dengan ayat-ayat sebelumnya, yaitu tentang tradisi Jahiliyyah, dimana, keluarga yang kuat akan memenangkan dalam mendapat harta waris, sementara yang lemah dikalahkan. Dalam pembagian warisan, anggota keluarga yang lemah, misalnya, pada umumnya terdiri atas anak-anak yatim, terlebih yang perempuan, tidak mendapatkan bagian; dan andaikata diberi bagian, maka tetap dikuasai oleh yang kuat atas nama sebagai wali.⁴²

Ayat-ayat sebelumnya mendeskripsikan tradisi demikian, dan Islam datang membongkarnya. Termasuk yang rentan untuk diperlemah dan akhirnya menjadi beban yang dipikul oleh pihak yang kuat adalah para (yatim) perempuan. Seandainya, pada waktunya nanti, ia meminta bagian hartanya yang sementara waktu itu dikuasai oleh walinya, para lelaki, maka justru dimusuhi dan akhirnya diterlantarkan, sehingga menjadi beban bagi orang-orang

⁴¹ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ

⁴² Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid II, Juz 4, 247.

lain. Begitu sulitnya nasib para perempuan, sehingga melalui ayat ini, Islam mengikis tradisi tidak adil tersebut (melanggar *fiṭrah*). Ayat tersebut beranjak mendudukkan para perempuan (terutama para yatim) sebagai pemilik hak kewarisan yang telah ditentukan bilangannya.

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr menyatakan bahwa dalam Islam, aturan kewarisan merupakan prinsip pokok kehidupan keluarga. Pada era Jahiliyyah, pembagian harta peninggalan (warisan) dilakukan berdasarkan perwasiatan, dengan tradisi bahwa harta diberikan kepada para pembesar suku dan orang yang terhubung secara kekeluargaan dengan mereka dari kalangan yang kuat-kuat, sehingga terhimpun sebuah persekutuan dalam perikatan saling melindungi. Konon, jika ada harta peninggalan tanpa adanya wasiat, maka harta dibagikan di antara anak-anak laki-laki; Jika tidak terdapat anak laki-laki, maka diberikan kepada kerabat laki-laki; sementara, yang perempuan tidak mendapat bagian. Dalam keluarga, para istri tidak menjadi pewaris, dan sebaliknya, menjadi hal yang diperwariskan.⁴³

Ibn ‘Āsyūr juga mendeskripsikan budaya yang sudah melekat di masa Jahiliyyah, bahwa ‘Harta kami adalah untuk keturunan kami yang memanah dan mengibarkan pedang’. Jika tidak terdapat anak-anak lelaki, maka

⁴³ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid II, Juz 4, 248.

pewarisnya adalah keluarga dekat yang lelaki, seperti paman, anak paman dan anak-anak lelakinya. Mereka pun memperwariskan anak-anak lelaki yang diangkat (diadopsi) dan menjadikan orang tua asuhnya layaknya orang tua kandung sendiri dalam semua hukum kewarisan.⁴⁴ Selain itu, mereka memberlakukan kewarisan terhadap teman atau saudara persekutuan keamanan yang saling menjaga dan melindungi jiwa masing-masing.⁴⁵

Karena kondisi tersebut melanggar fitrah keadilan, namun sudah kuat melembaga dalam kehidupan, maka setelah Islam datang tidak serta-merta dapat langsung memberlakukan pola kewarisan Islam di antara kaum muslimin di Makkah, karena kuatnya tradisi Jahiliyyah seperti di atas. Namun, ketika kaum muslimin hijrah ke Madinah, maka kewarisan didasarkan atas: *pertama*, ikatan hijrah, dimana satu sama lain saling mewarisi; *kedua*, ikatan sumpah persekutuan; *ketiga*, perikatan kewarisan yang disetujui bersama; *keempat*, persaudaraan seiman, yaitu antara Muhajirin dan Ansor sebagai yang dipersaudarakan oleh Rasulullah. Terkait dengan ini, turunlah ayat yang mendeskripsikan semua itu, yaitu surat al-Nisa'/4: 33, لكل,

⁴⁴ Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 4, 248.

⁴⁵ Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 4, 248.

جعلنا موالى مما ترك الوالدان والأقربون.... الآية (Dan untuk masing-masing (laki-laki dan perempuan) Kami telah menetapkan para ahli waris atas apa yang ditinggalkan oleh kedua orang tuanya dan karib-kerabatnya).

Selanjutnya, kaum muslimin terus berkembang di Madinah membentuk keluarga muslim dan akhirnya turun ayat kewarisan yang mendasarkan perwarisan harta peninggalan berdasarkan kerabat, dan kaum perempuan mendapat hak bagian harta sebagai pewaris. Demikianlah Islam memberikan kenikmatan dan kerahmatan bagi masyarakat muslim. Misi kewarisan Islam tersebut bertujuan menyalurkan harta peninggalan kepada kaum kerabat atas dasar kelahiran atau keturunan bukan atas dasar lainnya.⁴⁶

Menurut ibn ‘Āsyūr, pesan ayat di atas merupakan pemberian dasar pertama hak waris terhadap para kerabat perempuan di Arab. Ayat tersebut bersifat global yang akan disusul oleh ayat-ayat rincian hukum waris berikutnya, dan sifat global tersebut merupakan keistimewaan Al-Qur’an yang memberi potensi peluang adanya penggantian ataupun penyempurnaan dengan ayat-ayat penjelas berikutnya. Hal demikian itu, hikmahnya, adalah membuat hati menjadi tenang dan mantap dalam menerima hukum-hukum

⁴⁶ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 4, 249.

kewarisan Islam, dan sekaligus memberikan prinsip ajaran pentahapan (التدرج atau التدرج) dalam pengundangan hukum (kasus kewarisan) Islam.⁴⁷

Ibn ‘Āsyūr mendatangkan keterangan *sabab nuzul* ayat tersebut dari al-Wāhidī dan juga al-Ṭabarī dari ‘Ikrimah yang kontennya sebagai berikut:

“Bahwa Aus bin Šābit al-Anṣārī meninggal dunia dan meninggalkan seorang istri bernama Ummu Kuḥḥah. Ia mendatangi Rasulullah dan berkata; 'Wahai Rasul! Suami saya terbunuh di perang Uhud ketika mengikuti Engkau, dan meninggalkan dua anak perempuan ini; sementara itu, pamannya mengambil semua harta peninggalannya, maka bagaimana pendapat Engkau? Rasul berkata, Demi Allah! tidaklah kedua anak ini menikah (artinya ketika sudah dewasa/balig) melainkan keduanya sudah harus memiliki hartanya". Rasul melanjutkan perkataannya, “Allah akan memberi ketentuan hukum kewarisannya”. Lantas turunlah surat al-Nisa’/4:11,...يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ. Kata Jabir bin Abdillah, ketika turun ayat itu, Rasul berkata, panggilkanlah ke sini perempuan dan saudara lakinya, paman dari anak-anak yatim perempuan, lalu Rasul berkata kepada paman dua anak perempuan itu, "Berikan kepada kedua anak perempuan tersebut dua pertiga (2/3), dan untuk ibunya seperdelapan (1/8), dan sisanya untukmu". Diriwayatkan, bahwasanya dua anak laki-laki pamannya itu Suwaid dan Urfatāh. Dan diceritakan lagi bahwasanya dua anak pamannya itu Qatadah dan ‘Urfazah. Diriwayatkan, ketika Nabi memanggil pamannya atau dua anak lakinya, kedua anak itu berkata: ‘wahai Rasulullah kami tidak memberi

⁴⁷ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid II, Juz 4, 249.

orang yang tidak bisa naik kuda, dan tidak menanggung sesuatu, serta tidak mampu mengalahkan musuh’, maka Nabi berkata, bubarlah atau bubarlah keduanya, sampai saya tahu yang Allah sampaikan tentang persoalan perempuan itu semuanya, maka turunlah ayat tersebut. Diceritakan, ketika turun ayat itu, Nabi mengutus seorang wali dari dua anak perempuan, lalu Nabi bersabda: “jangan engkau memisahkan harta benda ayah kedua anak itu, karena Allah telah menjadikan bagi kedua perempuan itu bagiannya”.⁴⁸

Dalam menafsirkan ayat tersebut, ibn ‘Āsyūr berangkat dari realitas eksternal, yaitu budaya yang melingkungi turunnya ayat, yang begitu keras dan sulit untuk diubah terkait dengan harta kewarisan yang dikuasai pihak-pihak yang kuat, yaitu kerabat laki-laki. Namun, akhirnya, secara bertahap menjadi menguat dan diikuti karena bersumber dari Tuhan Allah yang dieksekusi secara nyata oleh Rasulnya, bahwa perempuan mendapat bagian tertentu (ذوات الفروض) dalam kewarisan, $\frac{2}{3}$ dan $\frac{1}{8}$, maka dengan ini dapat ditangkap sebuah *maqṣad*; pertama, perempuan mendapat hak kewarisan dan otomatis hak kepemilikan harta; *kedua*, hak tersebut bersifat advokasi yang visinya adalah mengangkat kedudukan perempuan sebagai manusia penuh/normal sebagaimana lelaki, yang sebelumnya tidak memiliki hak kepemilikan harta apapun. Dengan demikian, makna kebertahapan tersebut dapat menuju pada level fitrah

⁴⁸ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid II, Juz 4, 249.

manusia yaitu sederajat (*equal*) dengan lelaki dalam hal kepemilikan harta.

Dalam kalimat *مَا تَرَكَ الْوَالِدَانِ*, terutama kata *مَا*, dimaksudkan untuk menyatakan makna umum dari harta yang ditinggalkan oleh mayit dan menegaskan bahwa hak itu berkaitan dengan masing-masing bagian dari harta warisnya. Hal itu bermakna bahwa sebagian ahli waris tidak bisa menentukan/memiliki harta warisnya untuk pihak yang diwakili sesuai kemauannya, sebagaimana di masa Jahiliyyah, seseorang dapat memberikan warisan kepada pewarisnya sesuai pilihan hatinya.

Adapun ungkapan *نَصِيْبًا مَّفْرُوضًا* dibaca *nasab* adalah sebagai *hāl* (حال) dari kata *نَصِيْب* dalam ungkapan *لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ* dan *وَلِلنِّسَاءِ نَصِيْبٌ* yang walaupun kata *نَصِيْب* itu tersebut dua kali, namun *hāl* nya tetap mufrad/satu, tidak dinyatakan dengan dua, yaitu *مَفْرُوضَيْنِ نَصِيْبَيْنِ*. Itu menunjukkan kalau bagian, atau *نَصِيْب*, itu sendiri-sendiri, untuk masing-masing laki-laki dan perempuan. Selanjutnya, syariat menamakan bagian *tirkah* yang harus dibagi-bagikan ke masing-masing sasaran sesuai ketentuan itu sebagai *فَرِيْضَةٌ مِنَ اللّٰهِ* (bagian tetap

dari ketentuan Allah). Tegasnya, ayat tersebut merupakan dalil yang jelas tentang hukum kewarisan dalam Islam.⁴⁹

Menurut ibn ‘Āsyūr, kaitan ayat di atas dengan ayat berikutnya (Q.S.al-Nisa’/4:8) adalah sebagai penegasan, bahwa syariat Islam secara definitif mengatur sistem pembagian waris. Sementara, jika terdapat kerabat yang bukan ahli waris, dan mereka hadir di waktu pembagian, maka etika Islam menganjurkan agar mereka diberikan harta tinggalan sekedar untuk menyenangkan hati, bukan atas nama menerima hak harta waris.⁵⁰

Ibn Kaṣīr mengawali penafsiran ayat itu dengan menjelaskan kondisi masyarakat musyrik pada waktu itu yang menjadikan harta benda itu sebagai hak laki-laki dewasa, perempuan dan anak-anak (laki-laki dan perempuan) tidak diberi hak waris. Kondisi tersebut menjadi latar belakang turunnya ayat. Selanjutnya, ia menjelaskan bahwa semua orang, -laki-laki, perempuan, dan anak-anak- dalam pandangan hukum Islam adalah memiliki hak yang sama dalam pewarisan. Mereka berbeda dalam ketentuan perolehan warisan disebabkan perbedaan jenis ikatan dengan mayit, misalnya hubungan kerabat,

⁴⁹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid II, Juz 4, 250.

⁵⁰ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid II, Juz 4, 250.

suami-istri, atau lainnya.⁵¹ Sedangkan Wahbah, maka senada dengan ibn Kaṣīr, hanya saja Wahbah memberi penegasan bahwa kalimat نصيبا مفروضا merupakan penguat, bahwa mendapatkan bagian warisan merupakan hak yang pasti dan telah ditentukan, tidak ada seorang pun yang boleh menguranginya.⁵²

Al-Marāgī, terhadap ayat tersebut, juga memaparkan latar belakang (kasuistik) turun ayat, yaitu dalam rangka memahami konteks ayat dan tujuan misionairnya, sehingga ulasan tafsirnya merujuk pada makna *naṣṣ* ayat, yaitu tentang pembagian harta waris dimana perempuan juga mendapatkan bagian pasti.⁵³ Al-Marāgī tidak mengutarakan konteks budaya yang melingkungi turun ayat sebagaimana ibn ‘Āsyūr yang memaparkan tradisi dimana anak-anak yatim perempuan yang biasanya menurut budaya tidak menerima warisan, sehingga dari situ ditarik pemahaman tentang misi ayat yaitu membongkar tradisi yang tidak berpihak kepada perempuan dalam kepemilikan harta. Itu juga ditetapkan melalui analisis munasabah eksternal dengan ayat sebelum dan sesudahnya.

⁵¹ Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Juz 1, 465.

⁵² al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” Jilid II, Juz 4, 596.

⁵³ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.t., Jilid II, juz 4, 191-192.

c) Aplikasi teori *maqāṣidīy*

Dari ulasan tafsir di atas dapat dicatat, bahwa ibn ‘Āsyūr berusaha menarasikan pesan-pesan ayat di atas bahwa Islam memiliki metode dalam membentuk sistem pembagian harta kewarisan keluarga yang hal itu menunjukkan atas visionaritas syariat Islam, yakni Islam telah menempuh proses pentahapan dalam pengundangan hukum, termasuk dalam soal kewarisan, sampai pada akhirnya, kaum perempuan memiliki hak yang tetap. Jika dipahami secara tekstual, maka ketetapan akhir kewarisan perempuan adalah sebagaimana yang dijelaskan dalam hukum kewarisan antara laki-laki dan perempuan terdapat perbedaan jumlah perolehan. Tetapi, jika dipahami spirit visionairnya (bertumpu pada asas *maqāṣid* ibn ‘Āsyūr (yaitu *al-fiṭrah*), maka dapat diformulasikan sistem kewarisan yang berdasarkan cita-cita Islam, yaitu mempersamakan hak kewarisan antara laki-laki dan perempuan. Tambahan lagi, bahwa perempuan mendapatkan sumber kepemilikan sah dari harta warisan keluarganya yang dapat menjadi modal manakala ia menjalin hidup rumah tangga dengan suaminya yang tidak boleh dimiliki oleh suaminya, sebagaimana harta pemberian suaminya berupa maskawin.

d) Kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik ayat

Tafsir *maqāṣidīy* ibn ‘Āsyūr menunjukkan makna intensial teks berupa cita-cita Allah menegakkan fitrah perempuan sebagai manusia yang memiliki hak-hak seimbang dengan kewajibannya sebagaimana kaum lelaki. Disamping itu, makna ekstensial ayat berupa perlindungan agama terhadap hak-hak kepemilikan perempuan yang legal, sehingga dalam konteks kehidupan sekarang, perempuan dapat menjalin relasi dengan lelaki dalam ikatan keluarga yang masing-masing berhak memiliki harta sebagai modal untuk memberi infak dan biaya kehidupan keluarga, sehingga jalinan interaksi antara suami dan istri menjadi berimbang dalam format relasi yang partnersip.

3) Q.S. al-Nisa’/4: 32

a) Teks dan terjemah ayat

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ
نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (٣٢)

Dan janganlah kalian iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebagian kamu lebih banyak dari sebagian yang lain. (Karena) bagi orang laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita (pun) ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari Karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu (Q.S.al-Nisa’/4:32).

b) Deskripsi dan analisis tafsir ayat

Menurut ibn ‘Āsyūr, ayat di atas disambungkan (di-*aṭaf*-kan) dengan huruf wawu (و) pada ayat ke-29 yang pesan pokoknya adalah ‘larangan saling memakan harta orang lain secara tidak benar/batil’ dan ‘larangan membunuh diri sendiri’. Lalu dalam ayat ke-32 surat al-Nisa’ ini, Allah melarang untuk tidak saling iri hati ketika melihat anugerah yang diberikan Allah kepada masing-masing mereka. Maksudnya adalah dilarang menuntut diri harus memiliki anugerah harta yang sama dengan orang lain sehingga tidak rela kalau hanya orang lain saja yang mendapat anugerah Allah.

Ibn ‘Āsyūr menyatakan bahwa larangan demikian itu bersifat umum, sehingga posisi ayat tersebut adalah bagaikan catatan tambahan (تذييل) dari ketentuan ayat pendahulunya. Larangan demikian berarti menutup peluang hal-hal yang menuju kejelekan (سد الذريعة) sehingga hal itu menunjukkan muatan nilai holistik (جوامع الكلم) dari Al-Qur’an. Sungguh, mengkhayal atau menginginkan sesuatu yang menjadi milik orang lain itu dapat menjadi sarana keburukan dan dosa, misalnya, muncul sifat *ḥasad*/dengki.

Sebagaimana diketahui bahwa dosa pertama anak manusia di bumi adalah kedengkian (*ḥasad*). Atas dasar itu, ibn ‘Āsyūr menjelaskan bahwa larangan mengharapkan memiliki (*tamannī*) harta orang lain yang dianugerahkan oleh Allah itu, berdasar *munāsabah* dengan ayat-ayat sebelumnya, yaitu larangan saling melirik bagian-bagian harta di antara ahli waris (baik laki-laki maupun perempuan) sesuai bagiannya, termasuk menghendaki perempuan tidak dapat warisan, karena hal itu selaras dengan ayat sebelumnya yang memerintahkan untuk memberikan harta anak yatim, memberikan mahar perempuan. Dengan demikian, maka tujuan ayat ini adalah agar anak-anak yatim perempuan dapat menerima haknya berupa harta-harta warisan.⁵⁴

Ibn ‘Āsyūr menuturkan sebuah hadis dari Sunan al-Tirmizi, dari Mujahid dan Umu Salamah, yang menyatakan, "Wahai Rasul! Kenapa hanya orang laki-laki saja yang berjuang, sedangkan kita semua (perempuan) tidak diperintah itu (berperang)? Selain itu, bagian warisan perempuan ini separuh dari bagian laki-laki. Setelah itu, turunlah wahyu berupa ayat 32 surat al-Nisa’ di atas. Ibn ‘Āsyūr mengutip pendapat al-Tirmizi bahwa hadis tersebut

⁵⁴ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 28.

berstatus mursal.⁵⁵ Ibn ‘Āsyūr juga mengungkapkan pendapat lain yang menyatakan, bahwa ayat ini turun disebabkan kaum perempuan menginginkan berjihad sebagaimana kaum lelaki.⁵⁶ Hadis tersebut menunjukkan bahwa terjadi iri hati dari seorang perempuan terhadap lelaki.

Yang jelas, bahwa ibn ‘Āsyūr memberikan nuansa kelonggaran pemaknaan terhadap ayat tersebut dengan memaparkan banyak riwayat tentang *sabab nuzūl* ayat agar diketahui *maqṣad* dan cita-cita ayat. Ia berkesimpulan, bahwa ayat ke-32 tersebut turun menjawab tuntutan kaum perempuan untuk diberi kesempatan berjihad. Disamping itu, juga terdapat faktor lain lagi, yaitu lantaran bagian warisan kaum perempuan itu hanya separuh dari bagian lelaki, maka muncul pernyataan sebagai berikut, *إِنَّ لِلذَّكَرِ مِثْلَ*

حِظِّ الْأُنثِيَيْنِ وشهادة امرأتين برجل أفنحن في العمل كذلك» (Sungguh, bahwa orang lelaki mendapat bagian warisan dua kali bagian orang perempuan, dan kesaksian dua orang perempuan itu senilai dengan kesaksian seorang lelaki; Apakah dalam bidang

⁵⁵ Hadis mursal adalah hadis yang perawi sahabat digugurkan (tidak disebutkan namanya). Hadis mursal masuk dalam kategori hadis daif, karena itu tidak dapat dijadikan hujjah dalam masalah agama. Namun demikian, kebanyakan ulama berhujjah dengan hadis-hadis mursal sahabat, mereka tidak menganggap hadis-hadis mursal tersebut daif. Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīṡ wamuṣṭalahuhu* (Beirut-Libanon: Dār al-‘Ilmi li al-malāyīn, 1965), 166.

⁵⁶ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 29.

pekerjaan kami (para perempuan) nilainya adalah setengah dari pekerjaan kaum lelaki?".⁵⁷

Demikianlah macam-macam latar belakang turun ayat yang perlu untuk dikomparasi agar diperoleh klarifikasi. Di antara penyebab turun ayat (سبب النزول) yang lain adalah karena kaum lelaki berbangga diri, seraya mengatakan, "Pahala-pahala (upah pekerjaan) kita itu dilipatgandakan lebih dari pekerjaan kaum perempuan". Demikian juga, kaum perempuan menginginkan agar diberikan pahala kesyahidan yang sedianya hanya diperoleh kaum lelaki kala itu, seraya berucap, jika kami (perempuan) diperintah untuk berjihad niscaya kami segera berjihad.⁵⁸ Tegasnya, dalam pandangan peneliti, penafsiran ibn ‘Āsyūr tersebut, menegaskan bahwa salah satu hikmah ayat di atas yaitu sebagai *blocking* (menutup) pintu-pintu keburukan (سدّ الدرائع) agar kehidupan masyarakat ataupun keluarga berjalan jernih dan tulus, tiada dengki di antara individu-individu anggotanya.

⁵⁷ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 29.

⁵⁸ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 29.

Ibn ‘Āsyūr membagi *tamannī* (menginginkan milik dan kelebihan orang lain) menjadi enam macam.⁵⁹ Ia menjelaskan, bahwa larangan ayat tentang *tamannī* tersebut adakalanya bersifat ‘larangan himbauan’ نهي تنزيه, yaitu untuk mendidik kaum beriman agar tidak menyibukkan jiwanya terhadap sesuatu yang tidak ada jalan baginya untuk menerima sesuatu sebagai kepastian dari yang dinamai *tamannī* (lamunan kosong), supaya tidak termasuk dalam makna hadis *يَتَمَنَّى عَلَى اللَّهِ الْأَمَانِي* (berharap hal-hal kosong terhadap Allah). Adakalanya merupakan ‘larangan pengharaman’ (نهي تحريم) dan itulah makna yang paling jelas, karena peng‘atafan dengan *wawu* tersebut menunjukkan tambahan pengharaman dari hal-hal yang telah dilarang

⁵⁹ Pertama, *tamannī* (menginginkan) dan mendengki terhadap anugerah Allah yang telah diberikan di antara hamba-hamba-Nya, tanpa melirik sesuatu yang sudah ada di tangan orang lain, tiada penghalangnya baik tradisi ataupun syara’, baik itu mungkin terjadi, seperti menginginkan mati syahid, ataupun tidak mungkin; kedua, *tamannī* terhadap sesuatu yang tidak mungkin berhasil karena halangan tradisi ataupun syara’; ketiga adalah *tamannī* yang mengekspresikan ketidakrelaan atas apa yang sudah ditetapkan oleh Allah dan menyedihkan diri serta membencinya, sehingga kecewa terhadap realitas yang ada; keempat, *tamannī* terhadap suatu kenikmatan yang ada di tangan orang lain agar dirinya berpeluang mendapatkan hal yang sama; kelima, *tamannī* agar kenikmatan yang di tangan orang lain itu sirna dan berpindah kepadanya; keenam yaitu *tamannī* hilangnya nikmat dari orang lain dan tidak menginginkan kenikmatan itu beralih kepadanya. Hukum *tamannī* yang pertama dan keempat tidak dilarang; kedua dan ketiga jelas dilarang; kelima dan keenam jelas-jelas merupakan kedengkian (حسد) yang haram. Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Juz 5, 29-30.

sebelumnya. Dengan demikian, lamunan yang dilarang dalam ayat tersebut adalah delik pidana fisik atau hati seperti dengki (حسد). Sebab terdapat indikator (قرينة) konteks yaitu *munāsabah*/korelasi dengan penuturannya setelah pernyataan ayat berikut لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ (Janganlah kalian memakan harta benda di antara kalian secara batal/haram (bahwa harta warisan yatim-yatim perempuan pada era Jahiliyah dicampurkan dengan harta para wali mereka untuk diakuisisi) dan janganlah membunuh diri kalian sendiri, al-Nisa'/4: 29).⁶⁰

Tegasnya, poin utama larangan ayat di atas adalah *tamannī*, yaitu mengharap mendapatkan sesuatu yang tidak ada jalan baginya untuk berusaha memperolehnya, karena hal itu dapat menyebabkan potensi kejahatan. Sedangkan menginginkan memperoleh sesuatu yang tidak merugikan orang lain maka tidak dilarang. Sebab, keinginan demikian itu membuatnya bersemangat dan berusaha, sehingga akan didapatkan keuntungan duniawi dan ukhrawi. Adapun mencari sesuatu yang tidak ada jalan baginya merealisasinya, maka jika dikembalikan pada keuntungan-keuntungan ukhrawi, maka tidak ada larangan.

⁶⁰ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 30.

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr menegaskan hikmah pelarangan macam-macam *tamannī*, yaitu dikarenakan *tamannī* merusak jaringan sosial dalam interaksi mereka, sehingga terjadi saling mendengki yang merupakan dosa pertama dan utama terhadap Allah. Ingat, Iblis mendengki Adam, selanjutnya timbul jengkel, dendam, dan amarah yang tertuju kepada si terdengki. Konon, kata ibn ‘Āsyūr, dosa pertama di dunia adalah dengki, yaitu ketika salah satu dari dua anak Adam mendengki saudaranya sendiri dan akhirnya membunuhnya. Awal kali *tamannī* yang dilarang itu tertanam dalam jiwa adalah berupa detak hati (خاطر) murni, selanjutnya berkembang terus pelan-pelan menjadi kesiapan/skill (kemampuan) yang mendorong seseorang mengerjakan kekejian dalam rangka mendapatkan hasil keinginannya. Oleh karena itu, mereka dicegah oleh ayat di atas agar menahan diri untuk tidak terjerumus dalam merealisasikan *tamannī-tamannī* di atas dengan penangkal agama dan ilmu mendalam (hikmah) yang diharapkan dapat mengendalikan nafsu dari lamunan-lamunannya.⁶¹

Selanjutnya, ungkapan *بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ* memberi pemahaman “sebagian satu di atas yang lain dari semua manusia; atau suatu kelompok di atas kelompok lain dari kalangan ahli waris”. Sedangkan pernyataan *لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا*

⁶¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 31.

اَكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ, jika penuturan kata رجال dan kata نساء itu dimaksudkan makna umum, mencakup semua manusia, maka larangan ber-*tamannī* tersebut adalah juga bersifat umum. Sementara, pernyataan tersebut diarahkan sebagai sebab/alasan pelarangan *tamannī* untuk memutus alasan mereka yang ber-*tamannī*, dan menyenangkan hati menerima larangan itu, dan karena itulah kalimat/pernyataan itu dipisahkan. Tetapi jika yang dimaksudkan itu laki-laki dan perempuan secara tersendiri, bahwa laki-laki punya bagiannya sendiri yang dihasilkan, dan begitu juga yang perempuan, maka larangan itu berkait dengan *tamannī* yang mengarah pada memakan harta anak-anak yatim perempuan dan para pewaris perempuan. Artinya, para wali dilarang memakan harta mereka yang menjadi perwaliannya, karena masing-masing mereka memperoleh sesuatu yang dianugerahkan oleh Allah dan ditetapkan untuknya.

وَالرِّجَالُ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ Dan susunan/kalimat لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ tersebut merupakan alasan (علة) dari kalimat yang dibuang yang ditunjukkan oleh kalimat itu sendiri, sehingga dapat diperkirakan sebagai berikut اَمْوَالُ مَوَالِكُمْ وَلَا تَتَمَنَّوْا فِتْنَاكُمُ اَمْوَالُ مَوَالِكُمْ وَلَا تَتَمَنَّوْا فِتْنَاكُمُ yang artinya, janganlah kalian, wahai para wali!

menginginkan sesuatu (harta warisan) yang sudah dianugerahkan oleh Allah kepada mereka, para *mawālī*, sebagai hak milik mereka, lantas kalian memakan harta mereka itu.⁶² Kata نَصِيبٌ yang berarti kadar dari bagian harta, menurut ibn ‘Āsyūr, dapat mencakup makna bagian di dunia dan bagian di akhirat. Maksudnya adalah bagian sesuatu yang mereka hasilkan atau usahakan بِمَا اكْتَسَبُوا. Kata اِكْتَسَبَ yang merupakan pinjaman (استعارة) menyatakan sesuatu yang dihasilkan, walau tanpa usahanya sendiri. Sedangkan مِنْ, maka menyatakan asal dari (ابتدائية) atau sebagian (تبعيضية) dari.

Dengan demikian, ayat di atas menurut ibn ‘Āsyūr dapat berarti; *pertama*, bahwa para lelaki dan perempuan mendapatkan bagian pahala dari amalnya; *kedua*, berarti, bahwa tiap orang, laki-laki ataupun perempuan, berhak memiliki bagiannya yang dihasilkan oleh amal-usahnya berupa kemanfaatan dunia, atau yang menjadi sebagian dari amal-usahnya; *ketiga*, berarti, bahwa mereka berhak mendapat bagian dari sesuatu yang mereka hasilkan berdasar aturan syariat tentang kewarisan dan semisalnya. Seseorang tidak boleh irihati atas bagian yang sudah

⁶² Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, juz 5, 31.

ditentukan berdasar hukum waris, karena Allah Maha Mengetahui tentang siapa di antara kalian yang lebih berhak atas bagiannya daripada lainnya.⁶³

Ungkapan *وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ* jika disambungkan pada kalimat *لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ* yang menjadi alasan dari larangan *tamannī*, maka makna ayat adalah; “para lelaki memiliki keistimewaan-keistimewaan dan hak-haknya sendiri; begitu juga para perempuan, maka siapapun yang mengharapkan (*tamannī*) sesuatu yang bukan menjadi bagiannya, maka benar-benar merampas hak dan sebagai agresor. Dengan begitu, hendaknya ia memohon saja kepada Allah agar diberikan anugerah sebagai bagiannya, dan dijadikan pahalanya menyamai pahala amal-amal yang tidak disediakan sebagai kategori bagiannya. Hal itu, kata ibn ‘Āsyūr, adalah sebagaimana jawaban Rasulullah terhadap harapan para perempuan, "...tetapi, sebaik-baik jihad (bagi perempuan) adalah haji yang mabrur".⁶⁴ Selanjutnya, kata ibn ‘Āsyūr, jika dihubungkan dengan pelarangan firman Allah *وَلَا تَتَمَنَّوْا* maka makna ayat adalah, "janganlah kalian menginginkan (*tamannī*) sesuatu yang

⁶³ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Juz 5, 32.

⁶⁴ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Juz 5, 32.

ada di tangan orang lain, namun mintalah anugerah Allah, karena anugerah-Nya itu mencakup semua kenikmatan atas masing-masing manusia. Tidak ada efek positif dari angan-angan, melainkan keletihan hati saja.

Ibn ‘Āsyūr menampilkan ragam bacaan pada ungkapan *وَسَأَلُوا*. Tujuannya adalah memperkaya potensi makna yang terkandung dalam ayat. Ada yang menetapkan bacaan hamzah terbaca fathah sebagai *‘Ain fi’il* setelah sukunnya *sin*, dan itu merupakan bacaan ibn Kaṣīr; Ada juga yang membaca fathah pada *sin* setelah menggeser harakah fathah pada hamzah, lalu membuangnya untuk meringankan hamzah, dan inilah bacaan al-Kisā’i.

Akhir ayat yang berbunyi *إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا*, kata ‘Āsyūr, merupakan catatan akhir (تذييل) yang menunjukkan bahwa kandungan ayat adalah tentang hukum *taklif* yang berkenaan dengan perbuatan hati (ber-*tamannī*). Seakan diperingatkan bahwa walaupun sifat perbuatan tersebut rahasia, namun Allah Maha Kuasa mengawasi semua gerak hati tersebut.⁶⁵

Adapun korelasinya dengan ayat berikutnya, yaitu *وَلَكِنْ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ بِمَا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ.....* (Q.S.al-Nisa’/4: 33), kata ibn

⁶⁵ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 32.

‘Āsyūr, adalah tentang larangan mendengar (*ḥasad*) yang berawal dari *tamannī* (menginginkan harta atau anugerah yang dimiliki orang lain). Tujuannya adalah sama, yaitu agar tercipta kehidupan harmonis-komunikatif dengan suasana hati yang baik ketika bergaul dengan yang lain dalam keluarga.⁶⁶ Demikian panjang uraian tafsir ibn ‘Āsyūr tentang ayat di atas yang menggunakan metode *munāsabah* eksternal ayat, baik dengan ayat sebelum maupun setelahnya; juga menggunakan sabab nuzul ayat yang banyak.

Selanjutnya, dalam tafsir ayat ini, Ibn Kaṣīr menyampaikan beberapa hadis yang menjadi latar belakang turunya ayat, seperti kasus Ummu Salamah, seorang perempuan yang mengklarifikasi atas pahala amal perempuan, pernyataan laki-laki tentang pahala amal perbuatannya dilipatkangandakan dari perempuan. Ayat itu merupakan dalil larangan untuk menginginkan sesuatu yang bukan menjadi haknya, baik dalam urusan dunia maupun keagamaan, yaitu bahwa masing-masing orang, baik laki-laki maupun perempuan, menanggung balasan sesuai dengan baik-buruknya perbuatan. Dalam suatu pendapat dikatakan bahwa hal ini terkait dengan kewarisan, yakni masing-

⁶⁶ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 33.

masing orang mendapatkan warisan sesuai kadarnya. Selanjutnya, ia menjelaskan agar permohonan anugerah itu kepada Allah, karena Allah Maha Mengetahui atas kebutuhan hamba-Nya. Pandangan-pandangan tersebut diperkuat dengan hadis-hadis.⁶⁷

Lain halnya dengan al-Marāgī yang membahas ayat tersebut dengan mengkorelasikan ayat sebelumnya saja yang berkaitan dengan larangan melakukan tindakan buruk yang bersifat fisik. Hal ini berbeda dengan ibn ‘Āsyūr yang juga mendapatkan makna korelasi ayat dengan sebelumnya, yaitu tentang persoalan larangan memakan harta orang lain secara batal, sehingga dijelaskan bahwa sebabnya adalah karena tidak rela dengan apa yang dimiliki orang lain, artinya, ingin memiliki apa yang dipunyai orang lain (*tamannī*). Wahbah Zuhaili menjelaskan korelasi ayat ini dengan dua ayat sebelumnya yang melarang dua perbuatan yang bersifat lahiriah, yaitu memakan harta secara batil dan membunuh jiwa, sedang ayat ini melarang dengki yang merupakan perbuatan batin/hati.⁶⁸

Berbeda dengan ibn ‘Āsyūr dalam menjelaskan makna frase ayat yang melarang *tamannī*, yaitu لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا

⁶⁷ Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid I, 499-500.

⁶⁸ al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” Jilid III, Juz 5, 45.

وَاللِّسَاءِ نَصِيبٌ, maka al-Marāgī menafsirkan, bahwa laki-laki memiliki pekerjaan yang spesial dimana perempuan juga memilikinya yang tidak dimiliki oleh lelaki. Al-Marāgī menafsirkan frasa لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ bahwa pekerjaan itu memiliki gender, artinya, ada pekerjaan yang spesifik untuk perempuan seperti pekerjaan di lingkungan dalam rumah, seperti memasak, dan ada pekerjaan untuk lelaki/suami yaitu yang terkait dengan mencari nafkah di luar rumah, sehingga satu sama lain tidak boleh saling menginginkan (*tamannī*) apa yang menjadi pekerjaan bagi yang lain.⁶⁹

Lebih lanjut, Wahbah menyatakan, laki-laki dan perempuan akan mendapatkan hasil dari setiap usaha mereka. Pahala amal yang dilakukan oleh laki-laki dan perempuan adalah sama. Selanjutnya, ia menegaskan ketetapan Allah atas laki-laki dan perempuan adalah berdasarkan pengetahuan Allah yang luas, sehingga Allah mengetahui yang terbaik untuk mereka. Laki-laki melakukan pekerjaan yang khusus untuk mereka dan mereka akan mendapat pahala dari amal itu, sementara perempuan tidak dapat mengerjakan pekerjaan itu dan tidak

⁶⁹ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.t., Jilid II, juz 5, 23.

mendapatkan hasilnya, demikian pula sebaliknya. Artinya, tingkatan pahala setiap pekerjaan adalah disesuaikan dengan kondisi apakah laki-laki ataupun perempuan yang mengerjakannya.⁷⁰ Penafsiran seperti itu senada dengan al-Marāgī, bahwa ada pekerjaan khusus laki-laki dan khusus perempuan. Hanya saja, Wahbah tidak menyebutnya secara eksplisit kategori pekerjaan laki-laki dan perempuan tersebut.

c) Aplikasi teori *maqāsidīy*

Dalam menangkap *maqṣad* ayat, ibn ‘Āsyūr melacak latar belakang turun ayat (سبب النزول) yang ternyata tidak hanya satu, namun terlacak ada tiga, sebagaimana yang diungkap ibn Kaṣīr, berbeda dengan al-Marāgī yang hanya satu saja.⁷¹ Dari latar belakang tersebut dipahami, bahwa pesan ayat adalah agar masing-masing membersihkan hati dari dengki dalam konteks pergaulan secara luas terkait dengan kelebihan-kelebihan atau anugerah yang diberikan oleh Allah secara tidak merata ke semua orang yang hal itu merupakan kebijaksanaan Allah, sehingga dengan perbedaan itu terjadi keseimbangan hidup yang indah.

⁷⁰ al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” Jilid III, juz 5, 46.

⁷¹ Yaitu hadis bersumber dari ‘Ikrimah tentang tuntutan kaum perempuan untuk berjihad bersama lelaki. Periksa, al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, Jilid II, juz 5, 24.

Pesan untuk menjaga hati dari dengki terhadap kelebihan milik orang lain, baik dalam hal kepemilikan harta, derajat, status sosial, fisik-jasmani, mental-spiritual, tugas dan kewajiban agama, dan lain-lain tersebut bertujuan agar tercipta kehidupan yang rukun dan saling menghargai satu sama lain, serta saling tolong-menolong, bukan saling membenci. Terutama secara faktual, sesuai konteks latar belakang turun ayat, adalah terdapat kebencian kaum laki-laki atas perempuan dan merendahnya, yaitu sampai tidak memberikan hak milik waris kepadanya yang jelas melanggar *fiṭrah* kemanusiaan (di sini, ibn ‘Āsyūr menemukan *maqṣad* ayat, yaitu emansipasi derajat perempuan). Dengan demikian, ketika Allah membatalkan tradisi seperti itu untuk meningkatkan harkat-martabat perempuan lantas ditolak oleh kaum laki-laki dengan penuh rasa dengki/*ḥasad*.

Secara umum, visi ayat adalah memerintahkan agar kaum laki-laki menghargai kaum perempuan, dan ini juga poin *maqṣad*, tidak boleh membenci atau merendahnya dalam konteks kehidupan personal dan sosial, agar dapat berperan, bekerja sebagaimana fungsinya. Sebab, kebencian dan dendam antar mereka, karena tidak memiliki kelebihan yang sama di tengah kehidupan sosial kemasyarakatan,

berpotensi terciptanya konflik kehidupan yang menghalangi turunnya rahmat Allah.

Larangan berbuat dengki (تَمْنِي حَاصِلُ النِّعْمَةِ لِلْغَيْرِ) tersebut tampaknya relevan karena terjadi di dunia modern di luar tradisi dan budaya Arab Muslim yang mana kaum perempuan mendapat hak yang relatif seimbang dengan lelaki, terutama dalam dunia profesi dan kerja. Banyak kaum perempuan bekerja di berbagai sektor kehidupan yang dahulunya hanya dianggap layak dan pantas, dan bahkan diklaim sebagai hak mutlak kaum lelaki, misalnya, di bidang kepemimpinan perusahaan, kantor, dan lain-lain. Hal ini tidak jarang mengundang persepsi negatif dari kaum lelaki yang tidak atau merasa kalah dalam persaingan karir dengan kaum perempuan, sehingga terekspresikan secara negatif dan kurang menerima.

Menghadapi realitas kehidupan modern seperti itu, kiranya penafsiran ibn ‘Āsyūr terhadap ayat tersebut ‘لَا تَتَمَنَّوْا’ dengan menghadirkan berbagai latar belakang turun ayat sehingga menemukan *maqṣad* ayat menjadi relevan. Sebab, yang menjadi sasaran petunjuk Al-Qur’an adalah kehidupan sosial-kemasyarakatan, dan kehidupan kemasyarakatan akan baik ketika terjadi saling menghargai, menghormati, dan tolong-menolong. Ayat di atas diarahkan

oleh penafsiran ibn ‘Āsyūr untuk menghilangkan penyakit-penyakit pergaulan, yaitu kebencian dan kedengkian.

Ibn ‘Āsyūr juga menegaskan, bahwa kemasyarakatan akan tegak ketika unsur-unsur pembentuknya, yaitu keluarga-keluarga, berfungsi dengan baik, dan keluarga akan tegak jika individu-individu pembentuknya berjiwa dan berpribadi yang baik/ tidak ada dengki satu sama lain.⁷² Terkait ayat tersebut juga, ibn ‘Āsyūr tampak membawa pesan visioner ayat pada kehidupan keluarga melalui analisis korelasi dengan ayat sebelumnya. Diketahui, bahwa ayat sebelumnya adalah berbicara mengenai soal kewarisan, sehingga konteks pesan ayat, yaitu larangan mendengki terhadap hak kewarisan perempuan yang telah Allah tetapkan bagi mereka (sabab nuzul ini tidak disinggung oleh al-Marāgī). Dengan demikian, *maqṣad* ayat adalah membina kehidupan keluarga dengan menata relasi yang sehat antara kaum laki-laki dan perempuan (suami-istri). Demikian juga, tidak boleh membenci atas perbedaan perolehan harta kewarisan yang selanjutnya dapat dimiliki sebagai modal kehidupan dan usaha bagi pemenuhan kehidupan keluarga.

⁷² al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtimā’ī fī al-Islām*, III (Tunis: Dār al-Salām, 2010), 97.

Pengembangan pesan visioner ayat tersebut tampaknya relevan dalam era kehidupan modern yang tidak jarang dalam suatu keluarga, seorang istri lebih berpeluang memiliki harta yang banyak, karena memiliki skill dan profesi yang berkualitas lebih tinggi; tidak jarang juga anak-anak perempuan dapat berpeluang kerja lebih baik daripada anak-anak lelaki, sehingga kepemilikan hartanya pun berbeda. Dalam kaitan ini, maka pesan ayat tersebut adalah agar semua dapat menjaga hati, tidak saling mendengki, tidak saling menghina,⁷³ tetapi harus tetap tolong-menolong sebagaimana perintah Allah.

Penafsiran ibn ‘Āsyūr terhadap ayat di atas, menurut pemahaman peneliti, dapat menjadi terapi keluarga, yaitu tidak boleh berkonflik disebabkan perbedaan harta kepemilikan, tetapi agar menciptakan hidup yang baik dengan tradisi tolong-menolong dalam persoalan harta kepemilikan atas dasar suka dan kerelaan. Pesan tersebut relevan, terutama untuk konteks Indonesia, ketika banyak kaum istri yang bekerja dan memiliki harta yang lebih daripada suaminya, bahkan terkadang mendominasi

⁷³ Sering terjadi pemberitaan di sana-sini, bahwa kaum lelaki memprotes kebijakan yang memberi peluang bebas kepada kaum perempuan di bidang kerja yang berdampak mendesak kaum lelaki ke wilayah domestik, atau ke dunia pengangguran. Nuansa protes itu, diantaranya, muncul isu-isu, bahwa perempuan memasuki kantor-kantor berdampak perselingkuhan, atau perempuan merobohkan kehidupan keluarganya, karena sudah keluar dari nalurinya, dan lain-lain fitnah.

kekayaan keluarga, sehingga kemungkinan besar menimbulkan ketimpangan relasi suami-istri; yaitu ada yang karena istrinya sudah bekerja dengan mapan, sedangkan suami tidak, sehingga terjadi *shock* mental, yaitu perasaan minder dari sang suami, sehingga mengalami kesulitan bekerja atau bahkan menganggur. Kondisi seperti itu tidak jarang berdampak timbulnya *gap* berlanjut ke terputusnya hubungan keluarga, dan bahkan terjadi perceraian.

Untuk mencermati konteks pesan ayat, yaitu larangan berangan-angan untuk memiliki sesuatu yang telah dimiliki pihak lain, ibn ‘Āsyūr menganalisis *siyāq al-āyāt*, atau struktur logis ayat. Sebab, hal itu dapat membantu menemukan sasaran pesan dan konotasi ayat. Dalam kaitan itu, ibn ‘Āsyūr tampaknya bertumpu pada prinsip ke-*ījāzan* ayat sehingga berusaha memahami koneksi internal ayat, mencari benang merah antar sub-struktur atau frase. Misal, posisi *وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ* dari struktur *وَلَا تَتَمَنَّوْا* adalah sebagai jawaban atau alasan pelarangan *tamannī*. Artinya, “(oleh sebab itu, janganlah kalian ber-*tamannī* (meng-*hasad*) untuk mendapatkan keutamaan/anugerah Allah seperti mereka. Namun, bersabarlah dan memohonlah anugerah Allah, karena Dia Maha Pemurah”.

Dengan demikian, tampaklah bahwa pesan visioner ayat (sebagai *maqṣad*) yaitu bimbingan bersabar dan bertawakkal dalam menjalin relasi sosial atau keluarga yang pasti terdapat perbedaan antara satu sama lain dalam hal keutamaan-keutamaan antar individu atau antara laki-laki dan perempuan dengan menyadari bahwa semuanya sudah ditentukan oleh Allah. Tugas yang nyata adalah berusaha untuk mendapat anugerah Allah secara baik dan benar (tanpa melanggar moral dan secuan batin).

Begitu juga pamungkas ayat, *إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا* adalah sebagai catatan akhir yang mengira-ngirkan kata ‘ingatlah’ sesungguhnya Allah Maha Mengetahui gerak-gerik hati kalian. Ibn ‘Āsyūr juga mengkorelasikan ayat tersebut dengan ayat sesudahnya, yaitu Q.S. al-Nisa’/4: 33 yang berbicara dalam kaitan dengan pembagian waris (نصيب) yang di situ terdapat perbedaan satu-sama lain dalam perolehan harta waris, dan pesan ayat adalah tetap sama, yaitu tidak boleh saling dengki.

d) Kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik ayat

Makna intensial ayat tersebut adalah pesan larangan ber-*tamannī*, yaitu mengharap mendapatkan sesuatu yang ada di tangan, atau dimiliki, orang lain yang tidak ada jalan baginya untuk memperolehnya. *Tamannī* merupakan awal

perbuatan hati yang selanjutnya akan dapat mengarah pada perbuatan *ḥasad*/dengki. Jika *ḥasad* sudah ada di dalam diri, maka akan muncul potensi-potensi kejahatan hati atau diri berikutnya. *Tammannī* itu dilarang karena memiliki potensi merusak keutuhan sosial dalam berinteraksi dengan sesama. Sebagai penegasan atas makna tersebut, ibn ‘Āsyūr mengatakan, bahwa dosa pertama yang terjadi di dunia adalah dengki, yaitu ketika salah satu dari dua anak Adam mendengar saudaranya sendiri dan akhirnya membunuhnya.

Tafsir *maqāṣidīy* ibn ‘Āsyūr -melalui intensifikasi makna- menegaskan bahwa cita-cita Allah dalam ayat itu adalah tegaknya persaudaraan (*ukhuwah*) sesama manusia, baik laki-laki maupun perempuan. Sedangkan ekstensifikasi, sebagai pengembangan makna ayat, diperoleh melalui analisis korelasi ayat sebelum dan sesudahnya serta memperhatikan konteks turunnya ayat. Kontekstulasi atau *munāsabah* dengan ayat-ayat sebelumnya adalah terkait dengan pesan larangan memakan harta orang lain. Adapun ayat sesudahnya menjelaskan larangan rakus (*tama* ‘) pada harta orang lain.

Selain itu, ibn ‘Āsyūr juga mengaitkan dengan tradisi Jahiliyyah, bahwa orang perempuan dihalangi oleh kaum lelaki untuk mendapatkan hak warisnya. Ayat ini menegaskan, bahwa tiap-tiap orang (baik laki-laki atau

perempuan) memiliki hak kepemilikan harta atas anugerah Allah, sebagai hasil kewarisan. Oleh karena itu, janganlah kalian ber-*tamannī* (menginginkan harta atau anugerah yang menjadi hak milik orang lain), yang mengantarkan kalian berbuat zalim. Tujuannya adalah sama, yaitu agar tercipta kehidupan harmonis-komunikatif dengan suasana hati yang baik ketika bergaul dengan yang lain dalam keluarga ataupun masyarakat luas.

Ayat itu, jika dikontekstualisasikan dengan praktik kehidupan keluarga, merupakan pesan membina kehidupan keluarga dengan menata relasi yang sehat antara laki-laki dan perempuan (suami-istri). Berdasarkan pada konsep *maqāṣid* ibn ‘Āsyūr, maka makna teleologis-futuristik ayat tersebut adalah bahwa laki-laki dan perempuan sebagai makhluk Allah memiliki hak yang sama atas sesuatu yang telah diusahakannya. Kedua jenis insan tersebut memiliki hak hidup dan kelestarian kehidupannya, sehingga mereka berhak atas hasil yang mereka usahakan. Hal itu merupakan implementasi dari prinsip *al-fiṭrah* kemanusiaan dimana kaum perempuan pun memiliki potensi untuk dapat bekerja sesuai dengan *skill* dan kompetensi yang dimilikinya.

c. Penanggung jawab ekonomi keluarga

Q.S. al-Nisa' /4: 34;

a) Teks dan terjemah ayat

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ
أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَحَافُونَ نَشُورَهُنَّ
فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ
اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا (٣٤)

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Oleh sebab itu, maka wanita yang salih, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyūnya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar (Q.S.al-Nisa'/4:34).

b) Deskripsi dan analisis tafsir ayat

Ayat di atas, kata ibn ‘Āsyūr merupakan poin baru (*entry point*) berkaitan dengan topik penetapan hukum keluarga, terlebih tentang hak dan kewajiban suami-istri dalam keluarga. Ayat tersebut, dari sisi korelasinya dengan ayat sesudahnya, menjadi semacam *entry point* dalam

pengundangan sistem kehidupan keluarga, terlebih mengenai ketentuan (hukum) perempuan dalam keluarga.⁷⁴

Korelasinya dengan ayat sebelumnya, terutama ayat 32, adalah tentang larangan berbuat dengki (iri hati) yang berkenaan dengan hak-hak kepemilikan harta, karena tiap-tiap orang telah mendapat anugerah dari Allah sesuai kadarnya masing-masing. Ayat ke-32 yang sudah diuraikan sebelumnya diharapkan menjadi pedoman, bahwa hubungan suami-istri harus berdasarkan ketulusan, tanpa adanya kecurigaan, dan rasa dengki. Pernyataan ayat... الرجال
قوامون على النساء itu merupakan peraturan pokok yang holistik yang di atasnya terbangun sistem hukum keluarga dengan berbagai cabangnya.

Selanjutnya, pernyataan ...فأصلحت قنتت, menurut ibn ‘Āsyūr, merupakan pencabangan dan perincian dari pokok hukum keluarga tersebut, yaitu tentang ketentuan perempuan dalam keluarga, misalnya: hal-hal yang menjadi kriteria wanita yang salih, hal-hal yang menjadi hak dan kewajibannya, dan seterusnya. Hal itu tampak dari korelasinya dengan ayat ke 32 sebagaimana ditunjukkan oleh latar belakang turunnya ayat, bahwa para perempuan telah mempersoalkan kewajiban berjihad kepada Nabi,

⁷⁴ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid II, juz 5, 37.

mengapa hanya kaum lelaki? dan juga tentang bagian kewarisan lelaki yang lebih banyak daripada kaum perempuan, dan seterusnya.

Ketentuan hukum yang dipesankan ayat tersebut bersifat umum yang diposisikan sebagai ‘*illat* (alasan hukum) bagi peraturan khusus (yaitu hukum keluarga). Oleh sebab itu, mendefinisikan kata الرجال dengan ال *ta’rif* itu bermakna *istigrāq* (menunjuk maknanya secara menyeluruh), artinya, bahwa “semua jenis laki-laki adalah pemandu/penopang yang mengurus/menegakkan (قام على....) atas semua jenis perempuan”, dan itu berarti sama dengan pernyataan الرجل خير من المرأة (tiap-tiap lelaki itu lebih baik dari pada tiap-tiap perempuan).

Yang menarik, ia menjelaskan fungsi lain dari ال tersebut, yaitu fungsi *istigrāq* yang bersifat ‘*urfī*, yakni, bahwa keberlakuan keseluruhan/*istigrāq* itu berlaku dalam sebuah *setting* adat atau tradisi tertentu, misalnya, *setting* tradisi Arab yang mungkin tidak sama dengan tradisi di luar Bangsa Arab. Sebab, hukum-hukum (ketentuan-ketentuan) yang diinduksikan untuk semua entitas itu merupakan hukum-hukum yang *aglabiyyah* (bersifat kebanyakannya atau pada umumnya), hal itu berarti masih menyisakan

pengecualian-pengecualiannya. Dengan begitu, maka ketika ketentuan *aglabiyyah* tersebut dibangun di atas realitas-realitas ‘*urfiyah* maka hukum tersebut bersifat ‘*urfiyyat* pula, yaitu berlaku pada tradisi komunitas-komunitas tertentu tersebut, tidak mengena pada entitas/subyek-subyek di luar tradisi tersebut.⁷⁵ Hal itu lagi-lagi harus dipahami dalam konteks Al-Qur’an itu turun pada realitas-realitas tradisi Arab, sehingga hukum-hukum yang ditetapkan bersifat induktif-*aglabiyyah*, sementara, di luar tradisi Arab banyak realitas atau komunitas sosial dengan tradisi yang berbeda dengan Arab, sehingga hukum yang terkandung dalam proposisi الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ itu tidak adil kalau kemudian digeneralisasikan untuk berlaku menyeluruh yang mencakup sub-sub budaya di luar Arab.

Analisis ibn ‘Āsyūr tersebut berbeda dengan ibn Kaṣīr, al-Marāgī, dan Wahbah yang melihat makna kata الرجال bersifat umum dan mutlak, tidak membedakan dengan tradisi dimana kaum lelaki itu berada. Dengan demikian, menurut ketiga mufassir tersebut, kaum lelaki sebagai pemimpin, hakim, pelindung, penguasa, pendidik atas

⁷⁵ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid II, Juz 5, 38.

perempuan (khususnya dalam konteks keluarga) adalah berlaku mutlak.⁷⁶

Redaksi ayat الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ, menurut ibn ‘Āsyūr, berbentuk *affirmative* (sebagai berita solutif) yang bermuatan pesan impresif (perintah). Artinya, laki-laki (yang memenuhi persyaratan sebagai pemilik anugerah berupa kemampuan memberi nafkah/infak) haruslah menjadi pemandu/pelindung terhadap kaum perempuan. Dan konsep قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ (pelindung atas kaum perempuan...) di sini berarti memelihara, membela, mengakuisisi, dan memberi harta kepada mereka dari hasil bekerjanya sebagaimana maksud redaksi berikutnya, yaitu:

بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...الْآيَةُ.

Hal itu bermakna, peran kaum lelaki sebagai pemimpin dan memelihara atas kaum perempuan tersebut disebabkan mereka diberi anugerah oleh Allah derajat keunggulan atas kaum perempuan, disamping karena mereka telah (secara

⁷⁶ Ibn Kašīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Juz 1, 503; al-Marāḡī, *Tafsīr al-Marāḡī*, t.t., Jilid II, juz 5, 31; Wahbah al-Zuhailī, “Tafsier Monier : التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج لوهبة الزحيلي : Jilid III, Juz 5, 56.

umum) memberikan infak (belanja hidup) kepada kaum perempuan dari sebagian harta bendanya.

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr menjelaskan maksud dari pernyataan ‘sebagian mereka atas sebagian yang lainnya’ (بعضهم علي بعض), maka kata ‘sebagian/بعض’ dimaksudkan dengan sebagian kaum lelaki, demikian juga kata ganti ‘mereka/هم’ adalah menunjuk kepada kaum lelaki. Artinya, Allah memang telah menetapkan anugerah yang bersifat *jibilliyah* (naluri) bagi kaum lelaki sebagai pihak yang dibutuhkan oleh kaum perempuan sebagai perlindungan dan penjagaan eksistensinya, dan anugerah ini berjalan terus seiring pergantian generasi manusia, sehingga hal itu menjadi semacam hak (حق) yang diperoleh atas usaha, dan akhirnya menjadi sebuah fakta empiris bahwa kaum lelaki itu pelindung (قَوَّامُونَ) atas perempuan sepanjang era, walaupun terkadang sangat konfiguratif (menguat-melemah).⁷⁷

Sedangkan ibn Kašīr menafsirkan ayat (بما فضل الله بعضهم علي بعض) dengan arti bahwa laki-laki lebih utama, lebih baik dari perempuan, karena itu gelar kenabian khusus disematkan kepada kaum laki-laki, demikian pula pemimpin besar kerajaan. Untuk memperkuat argumennya

⁷⁷ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 39.

tersebut ibn Kaṣīr mencantumkan hadis *لن يفلح قوم ولوا أمرهم* dan Al-Qur'an *وللرجال عليهن درجة*.⁷⁸ Ibn Kaṣīr dan Wahbah⁷⁹ menjelaskan bahwa tugas kepemimpinan atau kelebihan laki-laki atas perempuan disebabkan dua faktor, yaitu dirinya sendiri (ciptaan), dan karena kewajiban memberi nafkah kepada istri dan keluarga.

Al-Marāgī memahami frasa *(بعضهم علي بعض)* bahwa pemberian kelebihan anugerah oleh Allah terhadap kaum laki-laki di atas kaum perempuan adalah bersifat *fiṭrah* disamping juga sebagai usaha kaum laki-laki. Menurutnya, secara *fiṭrah*, laki-laki adalah pihak yang kuat dari segi akal dan pemikiran di atas kaum perempuan. Demikian pula, dari aspek usaha, maka kaum laki-laki, karena lebih kuat secara badaniah, sehingga berpeluang lebih banyak dalam memperoleh rizki. Berdasarkan pemahaman ayat tersebut, maka laki-laki ditunjuk secara *naṣṣ*/tegas oleh Allah sebagai pemimpin dan pelindung perempuan.⁸⁰

⁷⁸ Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-‘Aẓīm*, Juz 1, 503.

⁷⁹ al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” Jilid III, Juz 5, 58.

⁸⁰ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.t., Jilid II, juz 5, 26.

Selanjutnya, ungkapan *وَمَا أَنْفَقُوا* yang menggunakan bentuk kata kerja lampau itu, menurut ibn ‘Āsyūr, menunjukkan bahwa kaum lelaki yang memberi nafkah, merawat, dan mengayomi kaum perempuan serta anggota keluarganya itu sudah menjadi tradisi sosial yang kuat sejak awal. Demikian juga, disandarkannya kata *أَمْوَالٍ* pada kata ganti *هم* (dalam *أَمْوَالِهِمْ*) adalah karena menunjukkan bahwa harta benda tersebut milik mereka yang berarti bahwa bekerja untuk menghasilkan harta, untuk memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga, adalah menjadi tanggung jawab/tugas mereka, kaum lelaki (*شأن الرجال*). Demikian itu, kata ibn ‘Āsyūr, merupakan argumen retoris, karena bertumpu pada terminologi kebiasaan hidup manusia, terlebih tradisi bangsa Arab yang sangat jarang terjadi kaum perempuan mempraktikkan diri untuk mencari penghidupan dalam berbagai lapangan kerja.

Memang, kata ibn ‘Āsyūr, lapangan kerja itu berkembang; tempo dahulu, di lingkungan pedalaman, kaum lelaki bekerja di lapangan dengan berburu, bertani, dan bercocok tanam. Namun, di era peradaban kontemporer, mereka mengembangkan usaha ekonomi di sektor dagang dan rekayasa *engineering* serta produksi dan jasa. Perempuan, menurutnya, dapat memperoleh harta dari usaha yang sedapat mungkin, termasuk dari perolehan hak

warisan.⁸¹ Berdasar penjelasan di atas, ibn ‘Āsyūr tidak menolak kalau perempuan terjun terlibat dalam lapangan usaha, namun itu dilihat sebagai hal yang masih jarang terjadi.

Berbeda dengan ibn Kaṣīr, al-Marāgī, dan Wahbah yang tidak menggunakan realitas tradisi lokal di luar Arab, dimana terdapat realitas, bahwa kaum perempuan terlibat dalam usaha ekonomi, sebagai pembandingan serta perluasan diskursus dalam penafsiran Al-Qur’an, maka Al-Marāgī menetapkan bahwa ayat ini adalah bersifat *naṣṣ*, bahwa tradisi Arab yang meletakkan perempuan sebagai pihak yang bekerja di rumah, dan lelaki sebagai pencari nafkah yang bekerja di luar rumah menjadi kepastian, tidak ada pilihan lain. Bahkan, tampaknya sulit terdapat dinamika, kalau perempuan sebagai pekerja pencari nafkah di luar rumah sebagaimana menjadi budaya di Arab.⁸²

Dalam diskursus ini, ibn ‘Āsyūr tampaknya mencoba berpikir dinamis yang tidak mengunci pintu dinamika tradisi kehidupan ekonomi keluarga, dimana perempuan berpotensi untuk tampil dalam panggung dunia kerja menjadi pencari nafkah, dan pernyataan demikian

⁸¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 39.

⁸² al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.t., Jilid II, juz 5, 27.

menunjukkan kalau perempuan dapat memiliki harta kekayaan.

Ibn ‘Āsyūr merupakan individu yang hidup di lingkungan tradisi Timur Tengah di kala itu dan melihat kaum perempuan hampir mustahil menguasai kompetensi usaha ekonomi. Karena itu, sangat lazim, ia memahami pernyataan tersebut dengan pretensi menguatkan tradisi bahwa kaum lelaki harus menjadi pelindung kaum perempuan berdasar pada ‘*illat* sebagaimana di atas. Mungkin, akan berbeda jika ibn ‘Āsyūr menyaksikan dinamika kehidupan ekonomi era modern seperti sekarang dimana lapangan usaha telah terbuka luas dalam berbagai sektor, dan kaum perempuan mempunyai peluang selebar-lebarnya untuk mengisi dan terlibat di dalamnya, maka akan menambahkan penjelasan tafsir ayat mengenai peluang kompetensi kaum perempuan sebagai pelaku usaha ekonomi dan memiliki harta yang banyak, dan kemungkinan menjadi pemandu serta tumpuan kehidupan ekonomi keluarga sebagaimana di era kontemporer di Indonesia sekarang ini.

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr mengembangkan pemaknaan ungkapan *بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ* dari sisi keindahan simplifitas redaksi ayat (الإعجاز بديع); bahwasannya, pernyataan tersebut adalah sebagai alasan

kepanduan/kepemimpinan kaum laki-laki atas perempuan, bahwasannya kedua kata **مَا** dalam ayat tersebut adalah layak sebagai **مصدرية** dan **موصولية**. Konsekuensi maknanya adalah, jika sebagai **مصدرية** maka berarti, bahwa kepeemanduan kaum laki-laki atas perempuan itu disebabkan ketetapan dari Allah yang sekaligus mengangkatnya sebagai penanggung ekonomi keluarga; jika sebagai **موصولية**, maka berarti bahwa kepeemanduan mereka atas perempuan adalah karena sudah menjadi pengetahuan manusia secara empiris-sosiologis (sebagai tradisi humaniora) bahwa kaum laki-laki adalah yang memegang kelebihan ekonomi keluarga sehingga harus berusaha mencukupi kebutuhan/infak/belanja keluarganya.⁸³

Ibn ‘Āsyūr menjelaskan adanya sisi keindahan redaksi ayat berupa penjelasan ‘*illat* hukum dengan menghadirkan kata **مَا** yang diiringi dengan kata kerja... **فَصَلِّ اللَّهَ** dan **... أَنْتُمْوَا** .

Hal itu menguatkan fungsi **مَا** sebagai **مصدرية** yang konsekuensi makna retorisnya adalah bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan itu merupakan sebuah ketentuan

⁸³ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, juz 5, 39.

Allah—dimana Allah melebihkan satu orang atas lainnya diantara hamba-hamba-Nya dalam hal memberi kecukupan ekonomi/infak keluarganya—yang didukung oleh praktik tradisi yang konstan, bahwa laki-laki secara tradisional adalah yang bekerja menanggung kebutuhan belanja/infak keluarganya. Realitas tradisi seperti itu dikuatkan oleh Ibn ‘Āsyūr dengan bukti-bukti syair yang menggambarkan kehidupan bangsa Arab, bahwa laki-laki, baik yang pandai maupun yang bodoh, mempraktikkan tradisi kehidupan keluarga seperti itu dalam kaitannya dengan pemenuhan infak/belanja keluarganya.⁸⁴

Ibn ‘Āsyūr menampilkan latar belakang turunnya ayat, bahwa kaum perempuan, termasuk Ummu Salamah, bertanya kepada Rasul, "Apakah hanya kaum lelaki yang berjuang/berjihad, sementara kami-kami (perempuan) tidak; di samping itu, bagian waris perempuan hanya separuh laki-laki". Lalu turunlah ayat "Janganlah kalian menginginkan anugerah yang sudah Allah lebihkan untuk sebagian kalian di atas yang lainnya". Hal itu menguatkan makna, bahwa keputusan hukum bahwa laki-laki sebagai pemimpin perempuan adalah sebagai anugerah Allah atas kaum lelaki tersebut yang tidak boleh digugat (sampai timbul dengki) oleh para perempuan.

⁸⁴ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 39.

Ibn ‘Āsyūr juga menambahkan lagi sebab/latar belakang turun ayat, yaitu terjadi pada Sa‘ad bin al-Rabī‘ al-Anṣārī yang menampar pipi istrinya, Ḥabībah binti Zaid bin Abi Zuhair, ketika berbuat nusyūz. Perlakuan tersebut dilaporkan oleh mertuanya kepada Rasul, dan Rasul meresponnya dengan menyuruh membalas sesuatu yang diperbuat menantunya itu, kemudian Allah menurunkan ayat ke-34 surat al-Nisā‘ tersebut yang pesannya adalah, bahwa Allah tidak setuju terhadap hal yang diputuskan Rasul-Nya untuk menghukum tindakan Sa‘ad tersebut. Rasul berkata: “saya mau mengadili perbuatan Sa‘ad, tetapi Allah bermaksud beda”.

Ibn ‘Āsyūr selanjutnya menilai riwayat *sabab nuzūl* terakhir itu sebagai tidak sahih dan tidak *marfū‘*, namun ditengarainya sebagai bersumber dari Ḥasan, al-Suddī, dan Qatādah.⁸⁵ Hal itu berbeda dengan ibn Kaṣīr dan al-Marāgī yang tidak mengkritisi kualitas hadis *sabab nuzūl* ayat tersebut sehingga dipergunakan sebagai pijakan penafsirannya, bahwa laki-laki yang telah memukul istrinya yang nusyūz itu tidak bisa disalahkan begitu saja.⁸⁶ Sedangkan ibn ‘Āsyūr mempertimbangkan *sabab nuzūl*

⁸⁵ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 40.

⁸⁶ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.t., Jilid II:juz 5, 29.

tersebut untuk mencari makna yang lebih humanis tentang perilaku laki-laki/suami terhadap istrinya yang nusyūz.

Tentang pernyataan *فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ*, maka *فَ* yang mengawalinya bukan berfungsi sebagai jawab, tetapi sebagai penjelasan detail (*فاء الفصيحة*), terhadap konsep ‘kesalihan’ istri. Artinya, ketika sudah ditegaskan, bahwa lelaki adalah pemimpin atas perempuan, maka tema penting selanjutnya adalah perincian kriteria para perempuan yang baik ketika menjadi istri, serta mengenai metode mempergauli mereka dalam rumah tangga seakan Allah mengharuskan agar seorang perempuan yang menjadi istri bersikap salihah/patut-pantas untuk suaminya, dan kesalihan yang dimaksud adalah mencakup hal-hal mengenai sifat dan sikap diri yang membuat nyaman suami sehingga menghadirkan rida Allah. Arti literer dari *حَافِظَاتٌ* *فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ* yaitu, "perempuan-perempuan (sebagai istri) yang (harus bersifat) salihah adalah yang tunduk-patuh (mengabdikan kepada Allah), yang memelihara (kehormatan diri dan suaminya) di waktu ketiadaan suaminya (sama sebagaimana ketika suaminya hadir) sebagaimana pemeliharaan atas nama perintah Allah Swt.".

Menurut ibn ‘Āsyūr, lafaz *قَانِتَاتٌ* yang berasal dari akar kata *قنوت* berarti taat beribadah kepada Allah. Artinya,

perempuan-perempuan tersebut terpola sikap mentalnya sebagai pengabdian yang patuh kepada ketentuan-ketentuan syariah; sikap dirinya bertumpu pada kesadaran takwa dan punya rasa takut kepada Allah yang Maha Hadir dimana dan kapan saja, baik suaminya hadir di hadapan dirinya ataupun pergi, maka dirinya berposisi yang sama, yaitu berbuat baik untuk diri dan keluarganya. Oleh karena itu, pernyataan berikutnya adalah حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ yang berarti bahwa ia (perempuan-istri) tersebut selalu waspada dan memelihara diri dalam keadaan jauh dari suaminya sebagaimana ketika ia berada di hadapan suaminya. Dengan ungkapan lain, ia bersifat amanah (terpercaya) untuk suaminya dengan modal kesadarannya bahwa Allah selalu hadir mengawasi hamba-hamba-Nya.

Dikaitkannya kata حَافِظَاتٌ (selalu menjaga) dalam ketidakhadiran suami (لِلْغَيْبِ) adalah gaya *majaz* 'aqli bahwa yang dimaksud adalah waktu atau saat ketiadaan secara fisik. Dan kata الغيب adalah lawan kata حضور, maksudnya adalah ketidakhadiran suami di hadapan istrinya. Lam (ل) dalam لِلْغَيْبِ adalah berfungsi *ta'diyah* (menjadikan kata kerja حفظ dari bentuk isim fa'il حَافِظَاتٌ menjadi transitif)

karena lemahnya ‘*amil* (yaitu kata حَافِظَاتٌ yang karena bukan kata kerja agar berperan sebagai kata kerja/فعل), sehingga posisi الغيب menjadi obyek penderita (مفعول به). Hal itu merupakan permajazan untuk perluasan makna (التوسّع) karena sebenarnya kata لِلْغَيْبِ adalah sebagai *ẓaraf* (kata keterangan) dari kata حَافِظَاتٌ.

Tujuan pe-*mafʿul*-an tersebut untuk mencakup semua yang terduga terlewatkan dari penjagaan di saat ketidakhadiran suami; yaitu setiap hal yang dijaga oleh suami di saat hadirnya dari semua keadaan istrinya baik harga diri dan harta bendanya, karena di saat hadirnya terdapat dua penjaga, yaitu bahwa ia menjaga istrinya sendiri secara fisik, dan menjaganya dengan perhatian hati istri, karena lekatnya rasa cintanya kepada sang suami. Sedangkan ketika suami tidak ada secara fisik, maka muncul kondisi melupakan dan meremehkan suami, sehingga memungkinkan istri melakukan hal yang tidak disukai oleh suami jika ia tidak salihah atau lemah moral. Dengan demikian, menurut ibn ‘Āsyūr, melalui pola *ẓaraf*

(لُغَيْبٍ) dari perkiraan redaksi semula sebagai *maf'ūl bih* (المفعول به) terdapat nuansa (gaya) *ījāz-badī'* (إيجاز بديع).⁸⁷

Huruf بَ pada بِمَحْفَظٍ menyatakan fungsi 'kelekatan' (للملازمة). Artinya, seorang istri menjaga amanah suaminya atas nama, atau melekat dengan, penjagaan Allah sebagai Zat Yang Maha Menjaga. Sementara itu, kata مَا berfungsi sebagai مصدرية sehingga redaksi ayat tersebut bermakna يحفظ الله , bahwa pemeliharaan diri istri tersebut adalah *include* dalam pemeliharaan Allah secara zahir dan batin, baik ada suami atau tidak adanya, pemeliharaan yang bernuansa kewajiban syar'i, dalam arti, bahwa pemeliharaan istri tersebut adalah atas dasar perintah Allah agar istri memelihara suaminya baik ia hadir maupun tidak, termasuk memelihara sesuatu yang tidak disukainya walaupun menjadi hak sang istri.

Hal itu mengecualikan hal-hal yang diperbolehkan oleh Allah untuk para istri, sebagaimana Rasul mengizinkan Hindun binti 'Utbah untuk mengambil sebagian harta Abu Sufyan secara baik sekedar mencukupi kebutuhan diri dan

⁸⁷ Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 40.

anaknya. Atas dasar itu, maka Malik membolehkan istri memasukkan para saksi memasuki rumah suaminya ketika tidak ada suaminya untuk menjadi saksi terhadap sesuatu yang diinginkan sang istri; Hal itu sama juga sebagaimana Rasul membolehkan para istri untuk keluar ke masjid dan mengajak kebaikan (berdakwah) kepada kaum muslimin.⁸⁸

Ibn Kaṣīr memaknai kalimat *فاصلحات قانتات* sebagai perempuan-perempuan yang taat pada suaminya, *حافظات للغيب* menjaga diri dan menjaga harta suami ketika suami tidak berada di rumah.⁸⁹ Pemaknaan demikian itu menggambarkan adanya simplifikasi dan reduksi dalam pemaknaan terma perempuan salihah.

Selanjutnya yaitu firman Allah:

وَالَّذِينَ يَخَافُونَ يُشَوِّزُهُنَّ فَعُظُّهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا (النساء: 34)

Menurut ibn ‘Āsyūr, ayat itu mengandung ketentuan hukum yang berkenaan dengan situasi destruktif dimana perempuan (istri) menampilkan perilaku tidak suka/menolak terhadap suaminya. Hal itu, menurut ibn ‘Āsyūr, adakalanya karena jeleknya perangai (akhlak) istri;

⁸⁸ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 41.

⁸⁹ Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Juz 1, 503.

atau karena ia menginginkan menikah dengan lelaki lain; atau karena jeleknya rupa suami, dan kasus seperti ini banyak realitasnya.⁹⁰

Dalam konteks ini, ibn ‘Āsyūr memperdalam pemahaman konsep *nusyūz* (نُشُوز). Secara bahasa, *nusyūz* berarti sombong dan menentang (الترفع والنهوض), atau segala sikap yang substansinya menolak atau menjauhkan diri dari suaminya karena gangguan emosi ataupun rasa tinggi hati. Contohnya, ungkapan *نَشَرُ الْأَرْضِ* berarti 'gundukan tanah' (مرتفع الأرض).⁹¹ Adapun pengertian istilah yang didasarkan pada beberapa pendapat ahli fikih, misalnya, *nusyūz* adalah sikap durhaka, sombong, dan benci dari seorang istri terhadap suaminya yang sebelumnya baik-baik saja. Ibn ‘Āsyūr menuturkan, *nusyūz* adalah sebuah kegagalan perilaku dalam pergaulan suami-istri yang sebelumnya tidak ada masalah; dan itu dapat terjadi juga dari seorang suami terhadap istrinya, sebagaimana firman Allah *وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً*.

⁹⁰ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 41.

⁹¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 41.

Penanganannya, menurut fukaha, adalah; kalau terjadi dari pihak perempuan (istri) maka dengan (1) pemberian nasihat, (2) pemisahan tempat tidurnya, dan (3) dipukul tanpa menyakiti. Fukaha menyatakan bahwa urutan cara tersebut menunjukkan tahapan, sebagaimana petunjuk ayat. Hal itu diperkuat dengan sebagian riwayat dari sahabat yang mengizinkan memukul pada seorang istri yang *nusyūz*, yaitu yang berperilaku durhaka selain perzinahan atau perbuatan keji.⁹²

Menurut ibn ‘Āsyūr, riwayat tersebut merupakan cakupan makna kebolehan memperlakukan istri seperti itu, dan harus tetap diperhatikan tentang level-level tradisi sebagian masyarakat atau suku tertentu. Misalnya, masyarakat Baduwi/pedalaman yang tidak menganggap memukul istri yang ber-*nusyūz* itu sebagai kejahatan, dan demikian juga perasaan istri tersebut, sehingga menerimanya saja. Hal itu terjadi secara biasa di lingkungan suku-suku Baduwi, seperti terdeskripsikan dalam syair ‘Āmir bin al-Hārīs dengan sebutan جِرَانِ الْعُودِ (tongkat batang kayu);

عَمِدْتُ لِعُودٍ فَالْتَحَيْتُ جِرَانَهُ وَلَلْكَئِيسُ أَمْضَى فِي الْأُمُورِ أُنْجَحَ
لُحْدَا حَذْرًا يَا خَلَلِي فَإِنِّي رَأَيْتُ جِرَانَ الْعُودِ قَدْ كَادَ يَصْلَحُ⁹³

⁹² Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 41.

⁹³ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 41.

Saya ambil kayu pohon, lantas saya kupas kulitnya #
Sungguh kantong harta lebih melestarikan dan meluluskan
segala urusan

Waspadalah wahai dua kekasihku, karena sesungguhnya
saya # melihat cambuk batang kayu nyaris benar-benar
mendamaikan

Dalam syair tersebut, tergambarkan seorang suami
menyiapkan kayu keras yang diambil dari batang pohon
yang mulai mengeras-kering dan siap dijadikan alat cambuk
untuk menakut-nakuti dua orang istrinya ketika durhaka.

Ibn ‘Āsyūr juga mengetengahkan latar historis tradisi
atau budaya dengan mengutip keterangan dalam *al-Jāmi‘
al-Ṣaḥīḥ* bahwa ‘Umar ibn al-Khattab berkata, "Kami
orang-orang Muhajirin ini merupakan masyarakat yang
tradisinya menguasai perempuan-perempuan kami; lantas
ketika di Madinah ini, kami hidup dalam lingkungan kaum
Anshar yang para perempuannya menguasai para laki-laki
(suaminya). Dengan demikian, para istri kami berperilaku
sebagaimana perilaku para perempuan (istri) Anshar". Jika
para suami diizinkan memukul istrinya sekedar karena
nusyūz (bukan perbuatan keji) yaitu membenci sang suami
dan tidak mentaatinya, maka hal itu kalau dilakukan oleh
kaum yang tidak menganggap suami memukul istrinya yang
nusyūz sebagai kejahatan yang membahayakan dan bukan
cela dan aneh dalam komunikasi pergaulan keluarga, maka
tidak ada masalah. Demikian juga, jika istri yang dipukuli

oleh suaminya tersebut merasa tidak aneh dan memakluminya.⁹⁴

Sementara, yang lain mengatakan, bahwa redaksi *فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ* menunjukkan maksud urutan tahapan, bukan kumulasi. Hal itu adalah sebagaimana praktik para sahabat yang menangkap makna/pemahaman bahwa huruf *و* secara spontan, oleh logika, dimengerti sebagai tahapan, sebagaimana dikatakan oleh Sa'īd bin Jubair, "jika istri membangkang/*nusyūz*, maka; *pertama*, dinasihati, dan jika tidak efektif, maka yang *kedua* dipisahkan tidurnya, dan jika belum efektif maka yang *ketiga* dipukul". Menurut ibn 'Āsyūr, itu berasal dari perkataan 'Ali bin Abi Thalib.

Selanjutnya, ibn 'Āsyūr mensinyalir, bahwa *و* tersebut menunjukkan makna pembagian, *التقسيم*, sesuai dengan pola-pola *nusyūz* para istri.⁹⁵ Di sini, tampak bahwa ibn 'Āsyūr memperluas dimensi makna *nusyūz* terkait dengan teknik penanganannya oleh suami sebagaimana petunjuk ayat, maka ibn 'Āsyūr ingin mencari segi keadilan penanganan terhadap istri dengan merujuk pada budaya atau tradisi penanganan *nusyūz* oleh berbagai suku atau masyarakat.

⁹⁴ Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 42.

⁹⁵ Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 42.

Namun dia tidak tertarik memperluas konsep 'memukul' terhadap istri yang *nusyūz* tersebut.

Lain halnya dengan al-Marāgī, bahwa urutan penanganan *nusyūz* tersebut sudah tegas, berdasar *naṣṣ*, dimana fungsi *waw* (و) adalah sebagai penghubung secara tertib. Namun, ia juga menganalisis bahwa memukul istri yang *nusyūz* sebagai terapi itu tidak dipilih ketika keluarga tersebut sudah terdidik, karena penanganan secara *naṣṣ* itu layak bagi keluarga yang masih berada dalam lingkungan tradisi pedalaman/baduwi.⁹⁶ Wahbah mengatakan bahwa meskipun memukul istri yang *nusyūz* itu diperbolehkan, namun meninggalkan cara itu adalah lebih utama. Pendapat tersebut diperkuat dengan hadis Nabi: “sebaik-baik kalian adalah yang tidak akan pernah memukul istrinya”.⁹⁷

Adapun pernyataan *فَإِنْ أَطَعَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلًا*, maka berarti, bahwa kalau mereka (perempuan yang *nusyūz* tersebut) sudah taat, berperilaku normal, setelah *nusyūz*-nya, maka janganlah kalian mencari-cari jalan memperlakukan mereka sebagaimana terhadap mereka yang *nusyūz*. Kata ganti (كُم) dalam ayat tersebut kembali

⁹⁶ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.t., Jilid II, juz 5, 30.

⁹⁷ al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” Jilid III, Juz 5, 61.

pada *أنتم* (para suami) atau juga orang yang dapat diberi hak menangani para istri yang *nusyūz*; Ketaatan perempuan tersebut adalah terjadi setelah *nusyūz*; Kata *سَبِيلٌ* pada asalnya berarti jalan, namun di sini berarti *majāz* yang menunjuk pada makna ‘cara mencari-cari sebab’ terhadap sesuatu (*التوسل والتسبب والتذرع إلى أخذ الحق*); Kata *عَلَيْهِنَّ* berkaitan dengan *سَبِيلٌ* yang artinya bahwa suami tidak boleh mencari-cari alasan yang menyengsarakan atau menzalimi para istri yang sudah baik-baik.

Ungkapan *إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا* menurut ibn ‘Āsyūr adalah sebagai catatan akhir yang harus dijadikan sebagai peringatan/*warning* (*تذيل للتهديد*). Artinya, para suami harus memperhatikan terhadap ketentuan penanganan terhadap istrinya yang *nusyūz* yang sudah disyariatkan, karena Allah memperhatikan semuanya.

Ungkapan *إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ عَلَيْكُمْ* berarti Allah menguasai, mengatasi, atas kalian semua, karena Dia Maha Tinggi di atas segala kemampuanmu, sehingga kalian harus mematuhi segala perintah-Nya serta menjauhi segala larangan-Nya; Sedangkan *كَبِيرًا* berarti bahwa Allah itu *قَوِيٌّ قَادِرٌ* mampu berbuat apapun mengatasi kalian, sehingga kalian harus takut terhadap azab-Nya manakala kalian

berbuat menyimpang dan melanggar aturannya.⁹⁸ Dari analisis catatan akhir ayat (*faṣilah*) tersebut, ibn ‘Āsyūr ingin menegaskan, bahwa kepemimpinan lelaki atas perempuan (istrinya) adalah bersifat amanah dari Allah yang harus dijalankan secara baik sesuai tupoksi, tidak boleh semena-mena, laksana seorang raja yang diktator. Namun, pada analisis sebelumnya, ia menegaskan juga, bahwa kepemimpinan laki-laki tersebut bersifat tradisional, bukan natural, sehingga bersifat seharusnya dinamis seiring perkembangan peradaban suatu masyarakat.

Tegasnya, mengenai penanganan *nusyūz* tersebut, berdasarkan akhir ayat, haruslah hati-hati, tidak boleh serampangan. Kata ibn ‘Āsyūr, hal itu disebabkan, bahwa *nusyūz* itu terkadang dibarengi dengan imajinasi-imajinasi maksud durhaka atau perancangan untuk itu, bukan mutlaknya pertengkaran ataupun ketidakpatutan satu-sama lain (antara suami-istri), karena hal itu sesekali terjadi dalam keluarga, bahkan kehidupan rumah tangga itu sangat sulit terlepas dari semua itu, dan mungkin sudah merupakan dinamika rumah tangga. Dengan demikian, menurut ibn ‘Āsyūr, *nusyūz* menyebabkan tampilnya ayat dengan pesan bimbingan penanganannya yang berpotensi munculnya

⁹⁸ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 42.

dampak negatif yang serius, sehingga diungkapkan dengan *تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ*. Oleh sebab itu, anjuran untuk menasihati, memisahkan tempat tidur/tidak mempergauli, dan memukul adalah menyatakan tingkatan-tingkatan *nusyūz*, sehingga tertib penanganannya bersifat kebolehan dan pilihan yang relevan, bukan merupakan keharusan.⁹⁹ Tampaknya berbeda dengan al-Marāgī dan Wahbah bahwa tertib penanganan *nusyūz* tersebut adalah bersifat *naṣṣ*, tidak ada kaitan dengan besar-kecilnya problem, darimana sumber masalahnya yang dominan, sehingga tidak ada upaya perubahan.

Menarik juga tentang subyek yang dituju oleh pernyataan frase *تَخَافُونَ*, dan ibn ‘Āsyūr mengelaborasinya. Menurutnnya, subyek tersebut dapat berupa para suami, sehingga pengaitan redaksi ... *فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ* adalah bersifat hakiki, bukan *majāzī*. Dapat juga, sebagaimana pendapat ‘Aṭa', bahwa yang dituju oleh *تَخَافُونَ* adalah semua pihak yang berkompetensi dalam mengatur rumah tangga, seperti para penguasa/hakim dan para suami, sehingga masing-masing dapat berperan sesuai tugas dan fungsinya. Atas dasar itu, ‘Aṭā' menegaskan bahwa para suami tidak boleh memukuli istrinya, tetapi hanya memarahi saja. Kata ibn al-‘Arabī,

⁹⁹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 43.

demikian itulah pemahaman ‘Aṭā’ terhadap syariat yang topik tersebut diposisikan sebagai sentra ijtihad para mufassir, dan dia lebih memahami kalau perintah memukul istri yang *nusyūz* tersebut adalah perintah *ibāḥah* (kebolehan saja), bukan penetapan/penentuan. Namun, dia juga menyatakan kemakruhan memukul istri dari sisi dalil yang lain, misalnya, dari hadis Nabi, ¹⁰⁰ ولن يضرب خياركم (suami terbaik kalian tidak akan memukuli istri).¹⁰¹

Dari pemaparan pemaknaan tersebut, ibn ‘Āsyūr lebih memilih dan memuji ‘Aṭā’ yang memperluas makna teks dengan berbagai sisi, memperhatikan konteks-konteks, dan berbagai teori makna, sehingga membuahkan pemahaman yang lebih holistik dan menunjukkan luasnya Al-Qur’an sebagai pembimbing kehidupan keluarga. Dan hal ini tidak dilakukan oleh Mustafa al-Marāgī. Para ulama juga banyak yang lebih memilih pemikiran ‘Aṭā’, dan bahkan ibn al-Faris menyatakan bahwa para ahli hadis mengingkari hadis yang menjelaskan perintah memukul istri ketika *nusyūz*.

¹⁰⁰ Senada dengan hadis tersebut adalah Hadis yang diriwayatkan oleh al-Turmuzi dalam Sunannya, Kitab al-Rada’, bab mā jā’a fī haq al-Mar’ati ‘alā zaujiha, no hadis 1082. حدثنا أبو كريب حدثنا عبدة بن سليمان عن محمد بن عمرو وحديثنا أبو سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً وخياركم وحديثنا أبو سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً وخياركم لنسائهم خلقاً وخياركم لنسائهم خلقاً

¹⁰¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 43.

Atau, lanjut ibn ‘Āsyūr, mereka mentakwilkan teks ayat yang memerintah memukul tersebut.

Jelasnya, pemberian izin memukul tersebut adalah untuk memelihara hal-hal detail relasi suami-istri, sehingga perizinan memukul bagi suami tersebut adalah untuk perbaikan, merawat, dan menegakkan pergaulan antara keduanya. Jika suami memperlakukan istrinya dengan memukulnya atas dalih *nusyūz*, tanpa perhitungan yang cermat, maka dia terhitung melampaui batas, dan menjadi durhaka. Padahal, *nusyūz* yang dikehendaki oleh ungkapan وَاللَّائِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ adalah yang berdampak buruk yang merusak rumah tangga.

Dan dari situ pula, maka subyek yang dituju oleh ayat dapat berupa para hakim/penguasa, sehingga dipahami bahwa *nusyūz* tersebut bersifat delik aduan, yaitu aduan dari suami yang mengeluhkan istrinya yang tidak taat kepadanya dengan menjelaskan fakta-fakta yang menguatkan, sehingga hakim terlibat dan berperan dalam menanganinya bersama suami. Begitu juga, redaksi فِعْظُوهُنَّ bersifat hakiki, sedangkan وَاهْبِئْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ berarti keharusan suami untuk meminta izin meng-*hajar* (tidak menggauli istri) di kamar tidurnya, adapun redaksi وَاضْرِبُوهُنَّ maka sebagaimana rincian ulasan di atas, sebelumnya. Selanjutnya, kata ganti sapaan

dan فَإِنْ أَطَعْتُمْ ۖ dari ۖ وَاللَّاتِي خَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ ۖ adalah sebagaimana penjelasan rinci pada penjelasan ۖ.

Dari ulasan tafsir ayat di atas, maka simpulannya adalah, bahwa suami tidak boleh memisahkan ranjang (*hajr*) dan memukul istrinya hanya sekedar kekhawatiran terjadinya *nusyūz*, belum ada realitasnya sesuai kesepakatan. Jika sapaan ayat *nusyūz* itu tertuju pada para suami, maka mereka hanya diberi izin menangani istri yang *nusyūz* hanya salah satu saja dari tiga tahapan yang ada, maka mereka mendapat amanah untuk menerapkan di antara tiga tahap tersebut sesuai tingkatan *nusyūz* yang relevan (jika tidak maka ternilai berbuat zalim). Tentang menasihati, maka tidak ada definisi yang tegas, sedangkan memisahkan tempat tidur/ranjang dipersyaratkan tidak sampai membuahkan bahaya bagi istri, seperti terjepit dan mengalami tekanan batin. Sebagian mufassir ada yang membatasi maksimal *hajr* sampai sebulan saja.

Sedangkan memukul, maka merupakan tahapan bahaya, sehingga pembatasannya sangat sulit. Tetapi, syariat mengizinkannya ketika memang dalam *nusyūz* tersebut tampak realitas kerusakan keluarga, mungkin karena perempuan di kala itu melampaui batas, durhaka, namun tetap harus ada penetapan batasannya secara tepat

sebagaimana dielaborasi dalam fikih. Sebab, jika suami diberikan izin secara mutlak untuk menangani dan memukul istrinya dengan dalih mencari pemuasan amarahnya, maka sudah terduga keras akan melampaui batas ketentuan, karena dalam praktiknya, jarang sekali orang mampu menghukum setimpal dengan kesalahannya, padahal landasan dasar syariat adalah 'seseorang tidak diperkenankan memutuskan perkara untuk dirinya andai tidak ada kegentingan/darurat'. Jumhur memberi kaidah, yaitu asal tidak sampai batas menimbulkan bahaya (اضرار).

Dan juga, memukul tersebut harus dijalankan oleh orang yang tindakannya tidak dinilai sebagai penghinaan serta membahayakan.¹⁰²

Dari simpulan tersebut dapat dinyatakan, bahwa para penguasa/hakim dibolehkan melakukan penanganan terhadap istri seorang suami yang *nusyūz* ketika melihat bahwa para suami tidak mampu melaksanakannya dengan baik, tepat dengan petunjuk syariat, serta tidak mengerti batas-batas memperlakukan level-level/tahapan-tahapan penanganan. Dan penguasa dapat memberi peringatan kepada para suami, bahwa siapa yang memukul istrinya akan ditindak. Itu semua agar tidak memperburuk situasi, saling merasa jengkel di antara suami-istri, apalagi ketika

¹⁰² Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 44.

saling tidak memiliki pengendalian diri, *self control*, yang baik.¹⁰³

c) Aplikasi teori *maqāṣidīy*

Berdasar deskripsi tafsir di atas, diketahui bahwa ibn ‘Āsyūr mengungkap makna teleologis redaksi ayat الرِّجَالُ الرِّجَالُ (أغلبية) berupa ketentuan, bahwa “kaum lelaki menjadi penopang dan pemimpin kaum perempuan itu bersifat lokalitas dan bersifat kebanyakan (أغلبية), bukan kepastian mutlak”. Ini berbeda dengan ibn Kaṣīr, al-Marāḡī, dan Wahbah yang menyatakan hal itu sebagai hukum Islam yang berlaku umum bagi semua keluarga muslim dimanapun dan kapanpun adanya.

Pendapat ibn ‘Āsyūr di atas dirumuskan berdasar analisisnya mengenai fungsi ال ta ‘rif dalam kata *al-rijāl* dan *al-nisā’* di atas. Padahal kemungkinan ada fungsi lain dari ال tersebut. Yang menarik adalah fungsi *istigrāq-‘urfī*, yakni bahwa keberlakuan keseluruhan (*istigrāq*) itu berlaku dalam sebuah *setting* adat atau tradisi tertentu¹⁰⁴, misalnya, *setting* tradisi Arab, yang mungkin tidak sama dengan tradisi di luar

¹⁰³ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 43.

¹⁰⁴ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 38.

Arab. Oleh karena hukum-hukum (ketentuan-ketentuan) yang diinduksikan untuk semua entitas itu merupakan hukum-hukum yang *aglabiyyah* (bersifat kebanyakannya atau pada umumnya), maka berarti masih menyisakan pengecualian-pengecualiannya. Dengan begitu, maka ketika ketentuan *aglabiyyah* tersebut dibangun di atas realitas-realitas ‘*urfiyyah* maka hukum tersebut bersifat ‘*urfiyyat*, yaitu berlaku hanya pada tradisi komunitas-komunitas tersebut, tidak mengena pada realitas di luar tradisi tersebut.

Pemahaman demikian menekankan pada konteks kondisi pada waktu Al-Qur’an itu turun, yaitu pada realitas-realitas tradisi Arab, sehingga hukum-hukum yang ditetapkan itu bersifat *aglabiyyah*, sementara, di luar tradisi Arab banyak realitas-realitas sosial dengan tradisi-tradisi yang berbeda dengan Arab, misalnya di Jawa, kaum perempuan dalam keluarga petani telah terbiasa bekerjasama dengan suaminya dalam bertani, sehingga hukum yang terkandung dalam proposisi الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ itu tidak adil kalau digeneralisasikan berlaku atas parsial--parsial budaya di luar Arab.

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr berusaha memerinci pemahaman tentang ‘*illat* hukum, yaitu faktor laki-laki sebagai pemimpin atas perempuan, dengan analisis redaksi kebahasaan dan retorika-kesustraan (*badī‘-ī jāz*). Tujuannya

adalah agar dapat mengarahkan perintah (*khiṭāb*) ayat kepada kedua belah pihak (yang alim maupun yang awam). Dia berdalil dengan proposisi syair dalam menangkap pesan seperti itu, bahwa laki-laki, baik yang alim ataupun yang bodoh, adalah sebagai pemandu kaum perempuan, dimana hal demikian telah dibuktikan oleh perjalanan tradisi turun-temurun (sebagaimana dideskripsikan oleh syair al-Samual atau al-Harisi). Tegasnya, penggunaan syair-syair adalah untuk melihat realitas secara induktif terhadap tradisi saat turunnya ayat/teks Al-Qur'an.

Ibn 'Āsyūr juga memperluas makna untuk menangkap *maqṣad-maqṣad* ayat dengan pendekatan sastra-retoris yaitu ilmu *badī'*. Ternyata, itu sangat bermanfaat untuk memahami maksud bahwa perempuan (sebagai istri) yang salihah adalah yang memiliki amanah terhadap suaminya, dan amanah tersebut tidak mungkin terwujud manakala tidak ada kesadaran terhadap kehadiran Allah, Zat yang Maha Menjaga segala perbuatan hamba-Nya. Analisa keindahan sastra tersebut juga dia kuatkan dengan pemahaman-pemahaman ide syi'ir seperti karya Basysyar, yaitu "وَيُصُونُ عَيْبَكُمْ وَإِنْ نَزَحَا..." yang menggambarkan tingkat kesadaran budaya ketika itu (saat turun Al-Qur'an).

Untuk menangkap maksud ayat yang sebenarnya, ibn ‘Āsyūr memperhatikan pada segi budaya atau tradisi beserta infrastrukturnya, semisal sisi psikologis tradisi yang berlaku, untuk menjadi acuan dalam melihat sifat ayat, apakah makna ayat tersebut bersifat *tasyri‘iyah* murni dengan segala ketentuannya yang normatif-formalistik, atau sekedar deskriptif yang menggambarkan bahwa ketentuan makna ayat itu (ayat tentang memperlakukan istri yang *nusyūz*) berlaku dalam budaya yang selevel, namun terbuka maknanya untuk dikembangkan pada nuansa kontemporer yang lebih menunjukkan prinsip *maqāṣid*, semisal *fiṭrah*, *musāwah*, dan *hurriyyah*.

Terkait *nusyūz*, ibn ‘Āsyūr juga mengembangkan makna tentang perlakuan suami terhadap istrinya yang sudah taat, yaitu harus adil dan jujur dalam melihat realitas, tidak boleh mencari-cari alasan untuk menzaliminya. Hal itu, oleh ibn ‘Āsyūr, dilakukan dengan mengembangkan sisi pemahaman *balāgiyah*, yaitu aspek *majāzi* dari kata سَبِيلٌ; Sedangkan tentang posisi suami, sebagai pihak yang diberi hak oleh agama untuk menangani istrinya yang *nusyūz* sebagai pemimpin yang memiliki kuasa layaknya seorang hakim atau *sulṭān*, adalah diambil dari struktur ayat, فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلًا.

Ibn ‘Āsyūr lebih maju dalam pemahaman tentang penanganan *nusyūz*, karena berupaya mewarnai pemaknaan dengan nilai-nilai fitrah humanisme perempuan yang beberapa budaya pada sementara waktu itu ada yang melanggar dalam memosisikan perempuan. Di sinilah letak unsur *maqāṣid*nya. *Maqṣad* ayat tentang penanganan *nusyūz* menurut ibn ‘Āsyūr adalah sebagai sebuah langkah budaya yang lebih manusiawi yang diidealkan oleh Al-Qur’an, bukannya membiarkan masalah keluarga dengan kasus *nusyūz* secara barbar sebagaimana tradisi Jahiliyah yang tampak melalui analisis *setting* budaya kala turun ayat, baik melalui petunjuk ayat, hadis-hadis sahih, maupun investigasi syair-syair.

d) Kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik

Ibn ‘Āsyūr sangat detail dalam mengungkap makna intensional ayat tersebut, yaitu dengan melakukan analisis struktural dan juga analisis keindahan gaya bahasanya (الأسلوب). Tentang konsep lelaki (suami) sebagai penopang ekonomi, maka ibn ‘Āsyūr mengembangkan makna kata ‘*al-rijāl*’ yang diberi kata sandang ‘*al ta’rif*’ yang menunjuk pada laki-laki tertentu yang oleh ibn ‘Āsyūr adalah laki-laki di waktu turunnya teks. Pada masa itu, kaum lelakilah yang

menjadi tumpuan ekonomi, karena lapangan kerja masih sangat terbatas, yaitu di bidang perdagangan yang menuntut bepergian jauh, dan berkebun di hutan-hutan yang sangat layak hanya bagi kaum lelaki. Sedangkan di luar konteks budaya saat turunnya teks, maka tidak tercakup di dalamnya, yaitu kemungkinan adanya laki-laki yang hidup dalam lingkung budaya di luar teks yang lapangan kerja terbuka lebar-lebar, sehingga kaum perempuan juga mendapat akses untuk bekerja.

Dengan demikian, perluasan atau ekstentifikasi makna dilakukan ibn ‘Āsyūr dengan mengembangkan sisi pengecualian-pengecualian petunjuk lafaz ayat (المعاني المستثنيات). Dengan demikian, makna penanggungjawab ekonomi keluarga boleh jadi tidak spesifik dipikul oleh suami saja, dan perempuan pun layak memikulnya, sehingga kepemimpinan keluarga juga dapat bersifat kolaboratif-partnership antara suami-istri. Ibn ‘Āsyūr juga melakukan intensifikasi makna ayat tentang konsep penanggungjawab ekonomi keluarga melalui korelasi dengan ayat-ayat lain seperti ayat kewarisan yang memberi kesan bahwa perempuan juga punya hak memiliki harta yang salah satu sumbernya adalah kewarisan, sehingga ia pun punya akses untuk memimpin dan mengelola keluarga melalui kontribusinya memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga.

Selain itu, intensifikasi makna juga dilakukan melalui kontekstualisasi ayat dengan budaya yang melingkunginya melalui investigasi syair-syair yang mendeskripsikan realitas bahwa laki-laki (para suami) lah yang menanggung ekonomi keluarga, sehingga berkonsekuensi sebagai pemimpin perempuan (istri) dalam keluarga; selanjutnya dihubungkan dengan dinamika budaya kekinian yang mana di masa hidup ibn ‘Āsyūr belum tampak maksimal kalau dunia kerja semakin berkembang dan terbuka lebar untuk perempuan seperti saat ini. Kaum perempuan di saat ini disuguhi berbagai lapangan kerja yang nyaris tidak terbedakan dengan kaum lelaki, sehingga untuk memiliki harta hasil kerja pun sangat mudah bagi perempuan, dan pada akhirnya bukan tidak mustahil kalau banyak kaum perempuan yang menjadi kaya, berpenghasilan melebihi penghasilan kaum lelaki yang dalam kaitan ini adalah para suami.

Perolehan makna intensial dan ekstensial seperti itu menjembatani sebuah jalan menuju capaian makna teleologis bahwa kepemimpinan suami dalam keluarga atas istri dan anak-anaknya adalah bersifat representatif, bukan yang *rigid* dan kaku yang menghalangi pihak istri terlibat dalam manajemen keluarga.

2. Ayat-ayat Relasi Suami-Istri dalam Mengatasi Konflik Rumah Tangga.

a. Disharmoni Rumah Tangga

1) Q.S. al-Nisā'/4: 128

a) Teks dan terjemah ayat

وَأِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَغْلِهَا يُشْوَرًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا
وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

Dan jika seorang wanita khawatir akan nusyūz atau sikap tidak acuh suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi keduanya) walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir, dan jika kamu bergaul dengan isterimu secara baik dan memelihara dirimu (dari nusyūz dan sikap tak acuh), maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan (Q.S. al-Nisā'/4: 128).

b) Deskripsi dan analisis tafsir ayat

Ayat di atas, kata ibn 'Āsyūr, merupakan kelanjutan dari fatwa-fatwa Allah mengenai kehidupan rumah tangga. Sebelumnya, yaitu ayat ke-34 dari surat al-Nisā' berbicara tentang percekocokan/keretakan (شقاق) rumah tangga dan cara penanganannya yang disebabkan oleh *nusyūz* pihak perempuan (istri). Sedangkan, ayat ke-128 ini deskripsi tentang *nusyūz* dari pihak lelaki, yaitu *ba'l* (بعل), dan kata

diartikan dengan ‘pasangan istri’ (زوج المرأة), yaitu suami.¹⁰⁵

Ibn ‘Āsyūr menafsirkan ayat tersebut mulai dari ungkapan فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا dari pernyataan فَلَا جُنَاحَ صَلْحًا yang secara harfiah menunjuk makna pembolehan melakukan perdamaian (صلح) dengan cara tertentu. Berbeda dengan al-Marāgī yang memulai tafsirnya dari penjelasan awal ayat, yaitu وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ, karena partikel فَ pada جُنَاحَ menjadi jawaban dari partikel إِنَّ yang berfungsi sebagai syarat. Dengan demikian, kata al-Marāgī, perempuan (istri) yang mengkhawatirkan *nusyūz* suaminya dengan mengetahui tanda-tandanya seperti menolak berbicara, berkata kasar, dan menginginkan menikahi wanita lain, maka keduanya tidak dicegah untuk berdamai, dan menurut ibn Kaṣīr, al-Marāgī, dan Wahbah, bahwa hal itu dianjurkan.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 214.

¹⁰⁶ Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, Jilid II (Dār al-Fikr, t.t.), juz 5, 171-172.

Ibn ‘Āsyūr memulai dengan فَلَاجِنَاح itu memang dalam rangka *concern* terhadap sebuah cara perdamaian keluarga yang digagas atau diinisiasi oleh pihak istri yang merupakan hal baru. Menurutnnya, dalam konteks ayat perdamaian keluarga yang dipicu percekcohan dari suami ini, terdapat dua makna perdamaian/rekonsiliasi (صلح), yaitu: 1) pihak suami menerima permohonan perceraian dari sang istri dengan cara *khulu*’, yakni seorang istri memberikan harta pengganti maharnya kepada sang suami; 2) isteri mengabaikan sebagian hak-haknya. Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr mengkaitkan pemaknaan ayat tersebut dengan Q.S. al-Baqarah/2:229.¹⁰⁷ Jika demikian, maka makna ayat di atas lebih umum dari pada ayat 229 surat al-Baqarah.

Dalam ayat 229 tersebut, uang pengganti (عوض) dari istri disebut ‘tebusan’ (افتداء), sedangkan dalam ayat 128 surat al-Nisa’ ini dinamakan *ṣulḥan* (صلحا), yaitu uang damai. Dari dua pemaknaan kata *ṣulḥ* tersebut, ibn ‘Āsyūr lebih memilih makna kerelaan kedua belah pihak yang bercekcohan, seteru, dengan cara menggugurkan sebagian haknya. Pemilihan makna tersebut didasarkan pada

¹⁰⁷ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَنْ لَا يَقِيمَا حَدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ

لَا يَقِيمَا حَدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ

penggunaan kata yang berlaku secara umum di masyarakat.¹⁰⁸

Ulama Malikiyyah membedakan penggunaan term *افتداء* dan *khulu'*. Kalau *افتداء* menunjuk pada *khulu'* seorang istri dengan membayar sejumlah harta pengganti maskawin kepada suami; sementara, penggunaan term *khulu'* menunjuk pada proses seorang istri menggugurkan sisa maskawinnya dari sang suami, atau hak nafkahnya, atau nafkah anak-anaknya.¹⁰⁹

Ibn 'Āsyūr juga mengungkap makna lain dari ungkapan*لَا جُنَاحَ* tersebut. Menurutnya, ungkapan kalimat tersebut menunjukkan motivasi untuk berdamai, dalam arti, memperbaiki komunikasi keluarga dan pergaulan kasih-sayang kembali. Peniadaan dosa (*جُنَاحَ*) merupakan *isti'ārah talmīhiyyah* (sindiran atas suatu sikap) berarti penyerupaan kondisi orang yang bersikukuh dalam pertengkaran (*nusyūz*) yang tidak ingin berdamai dengan kondisi orang yang tidak ingin berdamai atas dasar dugaan kuat bahwa kalau ia berdamai akan mendapat beban kedosaan.

¹⁰⁸ Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid II, Juz 5, 215.

¹⁰⁹ Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 215.

Dengan demikian, yang dimaksud dengan *صلح* adalah memperbaiki relasi suami-istri yang putus, sehingga kata yang populer dalam konteks itu sebenarnya adalah *الاصلاح*. Namun, yang dimaksudkan adalah perintah untuk mencari sebab-sebab berdamai yaitu meluruskan penyimpangan serta mengimbangi keras hati dengan kelembutan. Analisis demikian sangat intens yang dilewatkan oleh ibn Kaṣīr dan al-Marāgī. Pemaknaan tersebut lebih baik karena relevan dengan ayat berikutnya, yaitu Q.S. al-Nisa'/4:130: *وإن يتفقا*

¹¹⁰ *يغن الله كلا من سعتة*.

(jika keduanya bercerai, maka Allah Memberi kecukupan kepada masing-masing dari limpahan karunia-Nya).

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr menjelaskan kondisi *nusyūz* dan cara-cara perdamaian yang bermacam-macam dengan memaparkan beberapa hadis (sebagai *asbāb al-nuzūl* ayat) tersebut dari berbagai versi, sebagaimana ibn Kaṣīr juga demikian.¹¹¹ Sementara, al-Marāgī hanya menyebut satu

¹¹⁰ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Juz 5, 215.

¹¹¹ Dalam al-Wāḥidī dijelaskan bahwa putri Muhammad bin Maslamah konon berada di bawah kekuasaan Rāfi‘ bin Khudaij, lantas ia membenci realitas dirinya yang konon terdapat ketuaan, maka ia ingin menceraikannya. Kemudian, sang perempuan berkata kepadanya: “jangan ceraikan aku, tahanlah saya dan berikan untukku apa yang sudah jelas menurutmu”. Lantas demikian, ayat tersebut turun. Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī Al-Naisābūrī, *Asbāb al-Nuzūl* (Bairut-Libanon: Dār al-Fikr, 2005), 102–3; Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Juz 1, 575.

riwayat saja, dan terkait dengan latar belakang inisiatif damai oleh perempuan/istri, bahwa ada seorang perempuan mengetahui suaminya sudah tidak menyukainya lagi dan ingin menceraikannya, maka ia memohon agar suami jangan menceraikannya, sementara anaknya akan ditanggung sendiri, lalu turunlah ayat yang mengapresiasi kebesaran hati wanita tersebut.¹¹²

Ibn ‘Āsyūr mengatakan, bahwa *nusyūz* dan percekocokan itu memiliki banyak kondisi, yaitu ada yang kuat dan lemah, dan akibatnya bermacam-macam juga sesuai pribadi masing-masing yang hal itu diungkapkan dalam pernyataan ayat berikut, *خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا* (khawatir akan *nusyūz* atau sikap tidak acuh dari suaminya). Demikian pula perdamaian itu bermacam-ragam kondisinya; ada yang dengan cara membayar tebusan (*khulu'*) sebagaimana termaktub dalam hadis al-Bukhari,¹¹³

¹¹² al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.t., Jilid II:juz 5, 172.

¹¹³ Dari ‘Āisyah yang menafsirkan ayat *وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا* bahwa terdapat seorang lelaki yang memiliki seorang istri yang tidak memberikan banyak hal kepadanya lalu ia bermaksud menceraikannya, dan sang istri berkata "saya membuat engkau lepas dariku". Selanjutnya, dengan demikian, turunlah ayat tersebut.

Ada juga dengan cara merelakan haknya, sebagaimana dalam hadis riwayat al-Turmuzi.¹¹⁴

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr mengungkapkan variasi bacaan pada kata *يُصْلِح*. Jumhur ulama membaca *أَنْ يُصْلِحَا* (bersyaddahnya *ص* dan difathahkan *ل* yang asalnya adalah *يُصْلِحَا* lalu dimasukkanlah *ت* ke dalam *ص*). Sedangkan ‘Āṣim, Ḥamzah, Khalaf, dan Kisā’i membacanya *أَنْ يُصْلِحَا* (di*dummahkan* *ي*, di*sukunkan* *ص* dan di*kasrahkan* *ل*) yang berarti masing-masing suami-istri memperbaiki perilakunya sendiri sejauh mengarah ke perdamaian.¹¹⁵ Demikian itu merupakan analisis semantik bertumpu pada konjugasi-morfologis, sebagaimana dielaborasi dalam disiplin ilmu qiraat, yang tidak dilakukan oleh ibn Kaṣīr, al-Marāgī dan kebanyakan tafsir yang lain.

Selain itu, ibn ‘Āsyūr juga membahas penta‘rifan dengan *ال* pada kalimat *وَالصُّلْحُ خَيْرٌ*. Menurutnya, penta‘rifan tersebut menyatakan makna jenis (للجنسية), bukan menyatakan kemakluman (للعهدية) sebagaimana sebelumnya.

¹¹⁴ Dari ibn ‘Abbās dengan sanad yang bagus bahwa Sayyidah Saudah, Ibu kaum muslimin, memberikan hari gilirannya untuk ‘Āisyah.

¹¹⁵ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid II, Juz 5, 216.

Sebab, maksud ayat tersebut adalah menetapkan bahwa substansi damai merupakan suatu kebaikan bagi manusia, dan ungkapan tersebut merupakan catatan tambahan (تذييل) dari anjuran dan motivasi ayat untuk berdamai.¹¹⁶

Ibn ‘Āsyūr tidak sepakat dengan pemaknaan kata *ṣulḥ* yang berarti *khulu‘* itu lebih baik daripada perseteruan antara keduanya. Sebab, hal itu, sekalipun benar, namun faedah pemaknaan yang pertama (mengabaikan sebagian hak-haknya) lebih sempurna, dan di dalamnya benar-benar terdapat upaya saling menghindari dari penggunaan bentuk pengutamaan/تفضيل atas perselisihan dalam segi sifat yang bagus. Hal itu, karena di dalam perselisihan tidak terdapat sifat bagusya sama sekali.

Ibn ‘Āsyūr juga mengkritisi pendapat orang yang menjadikan kata صَلَاح yang kedua adalah realitas yang pertama (yaitu صَلَاح) sebagai orang yang terpengaruh/terbujuk dengan kaidah sintaksis yang sudah beredar di kalangan para pakar nahwu, yaitu "jika kata benda umum (isim nakirah) diulangi lagi dengan memberi ال ta'rif, maka yang dimaksudkan adalah isim yang pertama

¹¹⁶ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 216.

itu sendiri". Kaidah tersebut berasal dari ibn Hisyam al-Ansari dalam kitabnya, *Mughni al-Labib*, bab keenam.

Ia berkata, para pakar bahasa menyatakan, "kata *nakirah* jika diulangi maka maksudnya adalah berbeda; namun jika diulangi dengan *ma 'rifat*; atau ada isim *ma 'rifat* diulang dengan yang *ma 'rifat*, atau juga yang *nakirah*, maka yang dimaksudkan adalah isim yang pertama itu sendiri". Untuk menguatkan pendapatnya itu, ibn 'Āsyūr menyebutkan beberapa ayat Al-Qur'an yang menolak ketentuan 4 (empat) poin kaidah tersebut.¹¹⁷ Selanjutnya, ia menegaskan, bahwa sesuatu itu tidak mungkin selain dirinya sendiri atau di atas dirinya sendiri.¹¹⁸

Kata *خَيْرٌ* tersebut bukan menyatakan perbandingan, tetapi berarti makna sifat, sebagai kata benda sifat (*صفة مشبهة*) yang berpola *فَعْلٌ*, seperti kata *سَمَّحٌ وَسَهْلٌ* yang bentuk pluralnya adalah *خَيْرٍ*. Atau ia merupakan masdar (*مصدر*/kata asal) sebagai lawan kata *شر*. Dengan demikian, arti ayat tersebut

¹¹⁷ Q.S. al-Rum/30: 54 (الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوةً ثم جعل (من بعد قوة ضعفاً Q.S. al-Nisā'/4: 128 (أن يَصْلَحَا بينهما صلحاً والصلح خير) Q.S. al-Nahl/16:88 (وَدَنَاهُمْ عَذَاباً فَوْقَ الْعَذَابِ) Q.S. al-Maidah/5:45 (أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ) Q.S. al-Nisā'/4: 153 (يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَاباً مِنَ السَّمَاءِ).

¹¹⁸ Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid II, Juz 5, 216.

adalah bahwa صلح (damai) itu dalam dirinya terdapat kebaikan yang agung.¹¹⁹

Pemaknaan kata خَيْرٌ sebagai isim tafdil mendorong keluarnya makna bahwa suatu yang diungguli (yang tidak diutamakan dan harus dihindari) adalah *nusyūz* dan perseteruan suami-istri. Dalam hal itu tidak terdapat faedah makna yang utama. Padahal, benar-benar ayat tersebut mendorong untuk berdamai berdasar 3 (tiga) bukti penguat, yaitu, berupa *masdar mu'akkid* (صَلْحًا); menampilkan kata konkrit (isim zahir) sebagai posisi kata ganti (isim damir) dalam (والصلح خير); menampilkan *khavar* (predikat) dengan pola *isim sifat* atau *isim masdar* yang menunjukkan makna sikap, perilaku atau watak.¹²⁰

Makna ungkapan وَأُخْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ berarti melekatnya sifat pelit dalam jiwa/diri manusia seakan-akan selalu hadir, tidak terpisahkan. Disebabkan itu merupakan sifat naluriah maka keberadaannya dijelaskan dengan menggunakan gaya bahasa orang Arab, bentuk kata kerja pasif, tidak

¹¹⁹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 217.

¹²⁰ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 217.

diterangkan pelakunya. Misal, ungkapan mereka شُغِفَ بِفُلَانَةٍ (artinya: dia terpesona oleh seorang wanita), maka pelaku pesona sudah maklum sehingga tidak dinyatakan. Selanjutnya, kata الشُّحُّ yang dinasabkan adalah sebagai *maf'ul* kedua dari kata أَحْضَرَ yang masuk dalam bab kata kerja أَعْطَى yang memerlukan dua obyek penderita (*maf'ul bih*).

Makna asal kata الشُّحُّ adalah pelit dalam membelanjakan harta.¹²¹ Secara mutlak, kata tersebut dapat berarti, ‘seseorang itu sangat berminat menghimpun harta dan hak-haknya secara tidak toleran dengan yang lain’. Kebalikannya adalah sifat toleran (memperhatikan hak orang lain). Dengan demikian, yang dimaksud dengan والصلح boleh jadi adalah damai dalam soal harta antara suami-istri, artinya, dalam hal pembayaran denda. Sedangkan kata الشُّحُّ berarti pelit dalam hal harta. Diiringkannya ungkapan وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأَخْضَرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحُّ dari pernyataan mereka yang berisi nasihat dan semisalnya setelah memerintahkan hal yang mengandung kemaslahatan, ‘saya tidak menyangka kalau engkau

¹²¹ Sebagaimana terdapat dalam hadis (أَنْ تَصْدَقَ وَأَنْتَ صَاحِبٌ صَاحِحٌ تَخْشَى الْفَقْرَ (ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون) dan Q.S. al-Hasyr/59: 9 وتأمل الغنى).

mengerjakannya' dalam rangka menyeru untuk melaksanakannya.¹²²

Selain itu, ibn 'Āsyūr juga mengemukakan adanya kemungkinan makna lain dari kata الشُّحُّ. Menurutnnya, boleh jadi kata الشُّحُّ itu bermakna 'watak pelitnya' jiwa, yaitu sulitnya berkompromi dengan orang lain, sehingga maksud dari الصُّلْحُ وَخَيْرٌ adalah berdamai dalam soal harta dan selainnya. Adapun maksud dari pengiringan وَأُحْضِرَتِ الْأَنفُسُ الشُّحَّ tersebut adalah untuk memperingatkan kepada manusia agar tidak berbuat dan bersikap pelit yang berakibat menghalangi kedamaian.¹²³ Dengan demikian, maka pengiringan tersebut dimaksudkan agar manusia membenci hal-hal atau sifat-sifat yang menyebabkan sikap pelit yang menghalangi terciptanya kedamaian dan kelapangan hati. Oleh sebab itu, dimunculkanlah tambahan catatan akhir (تذييل) berupa وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا yang berisi

¹²² Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Jilid II, Juz 5, 217.

¹²³ Pernyataan tersebut didasarkan pada Q.S. Ali 'Imran/3: 180, dan tradisi yang berkembang pada masyarakat Arab yang mengecam sikap bakhil dan pelit.

pesan agar manusia menjadi senang berbuat baik dan bertakwa.

Terkait perbedaan penyelesaian *nusyūz* antara yang dilakukan oleh perempuan dan laki-laki, Wahbah mengatakan, bahwa karena laki-laki adalah pemimpin perempuan, maka seorang yang dipimpin (istri) tidak bisa menghukum pimpinannya, dan Allah Swt. melebihkan kaum laki-laki atas kaum perempuan dalam hal akal, agama, dan beban tanggungjawab.¹²⁴ Pernyataan demikian mengandung unsur mengunggulkan jenis kelamin laki-laki, dan akan lebih baik jika dikatakan, bahwa perbedaan itu merupakan gambaran variasi dalam penyelesaian konflik, yang kesemuanya itu dimaksudkan untuk tetapnya jalinan utuh keluarga.

c) Aplikasi teori *maqāṣidīy*

Dari uraian tafsir ayat tersebut dapat diketahui bahwa ibn ‘Āsyūr dalam menafsirkan ayat tidak hanya melihat aspek kebahasaan saja, yaitu melakukan analisis struktural dan fungsional kata-kata dan terutama partikel, akan tetapi juga memperhatikan sisi tradisi atau konteks sosial-budaya yang berkembang di masyarakat Arab pada waktu itu. Ibn ‘Āsyūr memilih pemahaman bahwa masing-masing (suami-istri yang berseteru/cekcok) harus berusaha untuk mencari

¹²⁴ al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” Jilid III, Juz 5, 311.

sebab-sebab berdamai yaitu meluruskan penyimpangan serta mengimbangi sifat keras hati dengan kelembutan dalam rangka membentuk keharmonisan rumah tangga. Makna ini diperoleh dengan menganalisis gaya bahasa Al-Qur'an yang intens, yaitu pola *kināyah*, misalnya, yaitu ungkapan '*lā junāha...*'; bahwasannya, suami-istri yang sedang disharmoni/cekcok (dalam kaitan ayat ini adalah disebabkan oleh sikap suami) dan mencapai klimaksnya sampai seakan merasa kalau berdamai itu akan berdosa. Dalam kondisi seperti ini, kata ibn 'Āsyūr, Allah mengajak keduanya untuk berdamai. Berdamai dalam kaitan ini adalah dari pihak istri yang mengalah, merelakan hak-haknya terabaikan karena mungkin, misalnya, suami tidak menafkahi selama beberapa waktu, atau belanja anak-anaknya tidak dipenuhi, dan semisalnya.

Dari analisis tafsir tersebut, ibn 'Āsyūr menemukan konsep berdamai (اصلاح) dalam keluarga yang merupakan kata kunci membangun harmoni keluarga dengan tips bahwa masing-masing harus berusaha dan berjuang mencari jalan keluar agar berdamai dengan mengabaikan tuntutan emosionalnya yang mengajak bersikukuh membela dirinya untuk saling mendapatkan haknya (sebab, umumnya jiwa itu pelit merelakan haknya lepas). Sebagai misal, kalau istri dirugikan dengan sebab sikap buruk suami yang

menelantarkan dirinya (tidak memberikan nafkah/*nusyūz*) maka istri berhak melepaskan dirinya dari suaminya dengan cara *khulu'* (mengembalikan uang mahar kepada suami).

Dalam konteks tafsir ayat ini, pihak istri lebih dituntut untuk berkorban merelakan hak-haknya yang terabaikan oleh suami yang berperilaku tinggi hati (*nusyūz*) tersebut. Istri diminta memaafkan suami demi menuju tercapainya perdamaian. Hal itu, sebagai imbalan dari ayat ke-34 yang sebab *nusyūz*-nya adalah pihak istri/perempuan, maka suami dituntut bersabar untuk menasihati dan memberi pelajaran kepada istrinya yang *nusyūz* itu sampai memperoleh harmoni kembali.

Ibn 'Āsyūr juga menekankan terhadap gaya bahasa *ījāz* pada redaksi *أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ*; bahwa suami-istri yang disharmoni (karena suami yang *nusyūz*) itu diperkenankan untuk berdamai (اصلاح: ان يصلحا) dengan tips; istri memberikan maskawin yang diterimanya dari suami untuk dikembalikan kepadanya sebagai tebusan (عوض) dan dalam ayat ini disebut dengan *ṣulḥ* (simbol untuk damai), dan cara ini sama maknanya dengan *khulu'*; sementara, ungkapan selanjutnya, *وَالصُّلْحُ خَيْرٌ*, kata '*ṣulḥ*' yang diberi '*al*' definite/*ta'rif* adalah bermakna damai untuk mewujudkan harmoni kembali. Ibn 'Āsyūr lebih memilih pemaknaan ini, bukan sebagaimana umumnya kaidah, bahwa kata *ṣulḥ* yang

kedua itu adalah *ṣulḥ* yang pertama itu juga, yaitu berdamai (rekonsiliasi) dengan model cerai *khulu'*. Simpulannya, ibn 'Āsyūr memilih pemahaman bahwa ayat tersebut menkonsepsikan ide damai antara suami-istri yang berkonflik dan hal itu lebih disenangi oleh Allah dengan dasar kata *وَالصُّلْحُ خَيْرٌ* tersebut.

d) Kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik ayat

Berangkat dari pemaknaan tekstual ayat, ibn 'Āsyūr mengembangkannya melalui investigasi tradisi dan konteks-konteks budaya yang berkembang dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Arab, bahwa kondisi disharmoni keluarga itu sudah menjadi kewajaran dalam dinamika rumah tangga. Namun, selanjutnya, dari analisis teks, terutama kata '*lā junāḥa...*' ibn 'Āsyūr mengasumsikan sebuah anjuran halus dari Allah yaitu mengajak suami, ketika istrinya berperangai buruk/*nusyūz*, untuk bersikap baik dan melunak, condong berdamai; sementara, mengajak istri, ketika suaminya berperangai buruk, untuk bersabar dan bisa mengalah serta memaafkan suami walaupun harus merelakan hak-haknya yang terbengkalai ketika suami *nusyūz* (menyimpang) tersebut. Keduanya disarankan oleh Allah dengan kata '*lā junāḥa..*',

sebagai sebuah kinayah, untuk berusaha mencari sebab-sebab yang menjadi media perdamaian, terlebih dari ungkapan *وَالصُّلْحُ خَيْرٌ*. Artinya, masing-masing (suami-istri) harus berusaha keras untuk mewujudkan harmoni keluarga dengan mengembangkan sikap mengalah, yaitu semacam pembaharuan sikap-mental yang positif.

Dengan mencermati makna-makna ayat, baik secara denotatif maupun konotatif, dapat dipahami bahwa ibn ‘Āsyūr menemukan kata kunci untuk membangun harmoni rumah tangga yaitu kata ‘berdamai’ (اصلاح), dan untuk dapat membangun sikap damai tersebut terdapat syarat-syaratnya, antara lain; 1) melepaskan egoismenya, karena sikap ini yang menjadi salah satu penghalang dominan tidak berhasilnya interaksi yang baik antara suami-istri; 2) mengedepankan sikap mengalah, terutama dalam kaitan ini adalah dari pihak istri yang secara tabiat, manusia sangat pelit untuk dapat mengalah dalam bentuk mengikhlaskan hak-haknya yang terlantarkan oleh suami ketika masa *nusyūz*. Kata kunci dua poin tersebut adalah dari makna firman Allah, *وَأُخْضِرْتُ الْأَنْفُسَ الشُّجَّ*, bahwa jiwa manusia itu selalu dililit rasa pelit untuk merelakan haknya yang ada pada orang lain. Itu merupakan *kināyah* bahwa sulit bagi istri untuk merelakan hak yang dibengkalaikan oleh suaminya (karena sikap buruknya/*nusyūz*), sehingga kalau dituruti pelit tersebut maka mengarah pada percekcoakan

semakin parah dan akhirnya menjadi terputus rumah tangganya.

Demikian itu sangat tidak disukai oleh Allah karena jauh dari kemaslahatan. Jadi, ide pokok ayat tersebut adalah pemberian pengajaran Allah kepada pihak suami-istri yang sedang mengalami ujian; suami ketika diuji istrinya yang *nusyūz*, dan juga istri yang diuji ketika suaminya yang *nusyūz*, agar mengedepankan sikap sabar dan mengalah, yaitu sikap *iṣlāḥ*.

Sebagai mufassir yang peka terhadap teks, seakan ia seorang mufassir yang tekstualis, ibn ‘Āsyūr sangat sensitif terhadap gaya bahasa Al-Qur’an dalam menyampaikan pesan. Dalam konteks ayat ini, ditemukan gaya bahasa *tjāz*, yaitu pada redaksi *أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ* bahwasannya, redaksi ayat tersebut sangat sarat makna. Paling tidak, terdapat dua bagian segmen tekstual, yaitu *أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا* dan *وَالصُّلْحُ خَيْرٌ*.

Segmen pertama memuat dua makna, yaitu (1) anjuran agar keluarga yang sedang disharmoni disebabkan oleh suami yang berperilaku buruk untuk memilih berdamai, istri didorong bersabar dan mengalah dengan merelakan hak-haknya yang ditelantarkan oleh suaminya tanpa

menuntutnya. Makna ini adalah sebagaimana telah disinggung di atas; Sedangkan (2) adalah bahwa istri yang diganggu oleh suaminya yang berperilaku buruk (*nusyūz*) agar bersabar menuju *iṣlāḥ* (اصلاح/rekonsiliasi) dengan mengembalikan maskawin yang telah diberikan oleh suaminya sebagai tebusan (عوض) untuk melepaskan diri dari ikatan pernikahan secara damai, dan ini disebut dengan *khulu'*. Namun demikian, ibn 'Āsyūr memilih makna pertama dengan berdasar pada ungkapan وَالصُّلْحُ خَيْرٌ dimana kata '*ṣulḥ*' yang diberi '*al*' *ta'rif* adalah bermakna damai untuk mewujudkan harmoni kembali setelah *nusyūz*, bukannya berdamai itu setelah *khulu'* dalam menyelesaikan *nusyūz*.

Dari situ, ibn 'Āsyūr tampak menemukan makna teleologis ayat, yaitu perdamaian keluarga tanpa *khulu'*. Hal itu didukung oleh penjelasan akhir ayat yang menegaskan bahwa Allah memilihkan untuk suami-istri sifat *iḥsān* dan menjaga diri (takwa) dari sifat egois dan pelit dalam berinteraksi sebagai suami-istri dengan anjuran suka mengalah untuk kebaikan keluarga. Akhir ayat juga menegaskan bahwa Allah akan senantiasa mencatat dan mewaspadai amal-perbuatan hamba-hamba (suami-istri) dalam konteks relasi keluarga, dan Allah tidak akan menyia-nyaiakan kebaikan-kebaikan sekecil apapun dari seorang istri

yang mengalah dalam rangka memilih berdamai untuk terus membangun harmoni keluarga.

2) Q.S. al-Nisa' /4: 130

a) Teks dan terjemah ayat

وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا (١٣٠)

Jika keduanya bercerai, maka Allah akan memberi kecukupan kepada masing-masingnya dari limpahan karunia-Nya. Dan adalah Allah Maha Luas (karunia-Nya) lagi Maha Bijaksana (Q.S. al-Nisa'/4: 130).

b) Deskripsi dan analisis tafsir ayat

Kata ibn 'Āsyūr, melalui ayat tersebut, Allah memberi jalan keluasan bagi kedua belah pihak yang sudah tidak dapat lagi mencapai kesepakatan berdamai, yaitu dengan mengizinkan keduanya untuk bercerai (talak) sebagaimana firman-Nya (وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ). Ungkapan يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ memuat isyarat (makna) bahwa perceraian itu terkadang ada kebaikan bagi keduanya, karena cerai itu lebih bagus dari pada tetap meneruskan pergaulan suami-istri secara buruk.

Dalam ayat tersebut, kata ibn 'Āsyūr, juga terdapat isyarat bahwa Allah mencukupi masing-masing itu terjadi

dari perceraian yang didahului dengan upaya keras untuk berdamai. Dalam hal ini sama dengan yang ditafsirkan oleh Al-Marāgī¹²⁵ dan Wahbah¹²⁶ bahwa perceraian yang mendapat restu Allah di situ adalah yang terjadi karena suami tidak mampu lagi menegakkan hukum Allah (untuk dapat berbuat adil dan damai), seperti karena memang sudah tidak cinta lagi, karena istri dirasa tua tidak bergairah, atau ia memiliki dua istri yang sulit memperlakukan adil. Sedangkan firman *وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا* menurut ibn ‘Āsyūr, merupakan catatan akhir (تذييل) dan pamungkas dari pembicaraan ketentuan hukum kaum perempuan dalam keluarga.¹²⁷

c) Aplikasi teori *maqāṣidīy*

Ayat di atas tampaknya sebagai kelanjutan dari ayat sebelumnya (128). Sedangkan ayat ke 129 sebelum ini adalah sebagai sisipan pembicaraan perihal kondisi keluarga poligami. Ayat di atas mengisyaratkan kalau hukum Islam memberi peluang terjadinya cerai (sebagai kandasnya rumah tangga), karena hal itu manusiawi, bahwa tidak semua manusia (laki-perempuan) itu mudah dapat cocok dan dapat bergaul dengan baik, akur, dan harmonis.

¹²⁵ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.t., Jilid II, juz 5, 174.

¹²⁶ al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” Jilid III, juz 5, 313.

¹²⁷ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 219.

Memang, tujuan nikah adalah membangun hubungan berkeluarga yang harmonis, tetapi apa boleh dikata, jika memang antara suami dan istri tidak cocok, dan setelah ada upaya keras untuk damai tidak bisa, maka sebagai aturan, Islam memberi jalan keluar berupa cerai/talak dengan segala etikanya.

Islam memberi jalan kebahagiaan dan ketentraman bagi hidup manusia adalah ketika sudah menjalin perjodohan dalam bingkai pernikahan (keluarga), sehingga menjadikan nikah tersebut sebagai ‘sunnah ilahiah’ sebagaimana perikehidupan Rasul-Nya. Urusan keluarga adalah urusan ikhtiar dan perjuangan (ibadah) manusia yang seandainya ikhtiar suami-istri untuk membangun keluarga bahagia itu gagal, karena tidak cocok dan selalu terjadi konflik, maka cerai dianggap lebih baik oleh Allah daripada terus bertahan dalam nuansa disharmoni keluarga. Itulah ideal (*maqṣad*) ayat, yaitu bagusnya nilai perceraian, menurut ibn ‘Āsyūr, berdasarkan ungkapan ‘...يُغْنِي اللَّهُ كَلًّا مِنْ سَعَتِهِ’ , bahwa kalau suami-istri sudah berikhtiar untuk damai, namun tidak berhasil, maka Allah menyarankan berpisah dan Allah

berjanji akan memberi jalan lain yang harus dicarinya lagi terkait dengan membangun rumah tangga.¹²⁸

d) Kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik

Ibn ‘Āsyūr menangkap pesan ayat dibalik makna tekstualnya, bahwa perceraian (baik karena *nusyūz* pihak suami ataupun istri) adalah suatu kewajaran dan berarti sangat natural dan manusiawi. Allah pun tidak memaksakan sesuatu yang natural itu, dalam arti, bahwa jika memang kalau sudah diikhtiarkan untuk berdamai tetap tidak berhasil, maka perceraian adalah jalan terakhir yang oleh Allah diizinkan, namun dengan etika yang baik.¹²⁹

Redaksi *وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعْيِهِ* memberi kesan bahwa Allah tetap membantu hamba-hamba-Nya yang sudah

¹²⁸ Menurut penulis, ini merupakan ide bagus ibn ‘Asyur tentang perceraian yang terpuji, artinya diperintahkan oleh Allah, dimana jika suami-istri tidak mau bercerai maka akan terjadi kezaliman-kezaliman terus yang ini tidak disenangi oleh Allah. Dalam tataran empiris, banyak terjadi suami yang membandal tidak mau menceraikan istrinya, padahal sudah terlalu parah konflik keluarganya, sehingga hal ini yang menjadi korban adalah sang perempuan (istri). Sebab ketika sudah menemukan calon suami baru yang lebih cocok terganjal oleh statusnya yang masih tergantung oleh suaminya yang membandel tersebut.

¹²⁹ Memang perceraian menyisakan kekecewaan—kalau tidak bagi yang bersangkutan (suami-istri) maka juga keluarga dari kedua belah pihak--dan mengganggu pergaulan kemanusiaan berikutnya. Sebab, di situ terjadi keterputusan relasi kasih-sayang (silaturrahim) antar sesama manusia yang menjadi pembuka pintu rahmat Allah.

mentaati sunnah-Nya (nikah), namun tidak menemukan kemaslahatan, yaitu sakinah, mawaddah, wa rahmah sebagaimana dijanjikan dalam ayat lain surat al-Rum. Seakan, Allah pun mengizinkan suami-istri untuk bercerai daripada memaksakan hidup berkeluarga dengan saling melanggar hak dan kewajiban sehingga terjadi kondisi disharmoni berkepanjangan sebagaimana konsep *dar'u al-mafāṣid muqaddamun 'alā jalb al-maṣāliḥ*.

Dengan demikian, dapat dipahami pula, bahwa dari ide ibn 'Āsyūr tersebut dapat ditangkap pesan teleologis ayat bahwa pernikahan (membangun keluarga) adalah untuk mewujudkan kedamaian hidup; sedangkan perceraian merupakan proses menghindari *mafsadah* (disharmoni) sehingga *maqṣad* perceraian, menurut ibn 'Āsyūr, berdasarkan ungkapan tafsir (...يُغْنِي اللَّهُ كَلًّا مِنْ سَعَتِهِ) adalah menghindari *mafsadah* tersebut, bukan karena faktor lain.

b. Antisipasi Miskomunikasi dalam Keluarga

1) Q.S. al-Taghābun/64: 14

Surat al-Taghābun merupakan surat Madaniyyah. Berdasar tertib turunnya, surat tersebut merupakan urutan surat yang ke-108. Adapun urutan di dalam mushaf tercantum pada urutan ke-64.

a) Teks dan terjemah

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعَفَّوْا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ .

Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya di antara isteri-isterimu dan anak-anakmu ada yang menjadi musuh bagimu, maka berhati-hatilah kamu terhadap mereka; dan jika kamu memaafkan dan tidak memarahi serta mengampuni (mereka), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (Q.S. al-Taghābun/64:14).

b) Deskripsi dan analisis tafsir ayat

Melalui ayat tersebut, menurut ibn ‘Āsyūr, Allah secara langsung mengingatkan hamba-hamba-Nya yang beriman tentang hal-hal yang berguna dan yang menjadi penyakit dalam konteks rumah tangganya (patologi keluarga). Terkait ayat itu, ibn ‘Āsyūr menampilkan dua riwayat,¹³⁰ yaitu dari Ibn Abbas;¹³¹ dari ‘Aṭa’ bin Yasar dan Ibn

¹³⁰ ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Jilid XI, juz 28, 283.

¹³¹ Bahwa ibn Abbas pada suatu ketika ditanya oleh seseorang tentang siapa yang dimaksud dengan 'orang-orang beriman' itu. Dijawablah bahwa mereka adalah para lelaki dari Makkah yang masuk Islam dan bermaksud mendatangi Nabi di Madinah, lantas para istri dan anak-anaknya menolak tidak setuju. Kemudian setelah sekian lamanya, mereka menjadi mantap keyakinannya dan masuk Islam di hadapan Nabi, sementara itu, para sahabat serta masyarakat Madinah yang lain sudah pandai dan mendalam dalam beragama. Hal itu membuat mereka merasa cemas karena terlambat sehingga tertinggal ilmu keislamannya dari yang lain, dan akibatnya, mereka memarahi keluarganya (istri dan anak-anak)

Abbas.¹³² Riwayat (Hadis) pertama dari Ibn Abbas tersebut juga dikutip oleh Ibn Kašīr,¹³³ sedang al-Marāgī¹³⁴ dan Wahbah¹³⁵ mengutip keduanya, dalam rangka menjelaskan *sabab nuzūl* ayat, yaitu bahwa terdapat orang-orang Makkah yang ingin berangkat hijrah ke Madinah, tetapi dicegah oleh anak-anak dan istrinya; lalu beberapa kesempatan lain datang di Madinah, sementara orang-orang Muhajirin yang lebih dahulu sudah pandai tentang Islam, maka mereka mengancam memarahi dan bahkan menghukum anak-anak dan istrinya. Nah, dalam kerangka melunakkan kekecewaan orang-orang tersebut, maka Allah

dan bahkan nyaris menyiksa mereka. Merespon hal itu, maka turunlah ayat tersebut. Lihat juga pada Muhammad bin ‘Īsā al-Tirmiżī, *Sunan al-Tirmiżī* (Dār al-Ta’šīl, 2016), Kitāb Tafsīr al-Qur’ān ‘an Rasūlillah, Bāb wa min surah al-Tagabun, No hadis 3239. Lihat juga Al-Naisābūrī, *Asbāb al-Nuzūl*, 240.

¹³² ‘Aṭa’ bin Yasar dan juga Ibn Abbas dalam riwayat lain menyatakan bahwa ayat tersebut turun di Madinah yang merespons kasus ‘Auf bin Malik al-Asyjai. Konon dia itu sudah beristri-beranak (berkeluarga) yang ketika ia menginginkan berjihad maka keluarganya menangisinya serta melemahkan niatnya seraya mengatakan “kepada siapa engkau tinggalkan kami jika engkau mati?. Lantas niatnya menjadi melemah dan memilih menemani mereka. Pengalaman seperti itu dihaturkan kepada Nabi sehingga turunlah ayat tersebut sebagai jawaban.

¹³³ Ibn Kašīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Juz 4, 402.

¹³⁴ Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, Jilid X (Dār al-Fikr, t.t.), juz 28, 129.

¹³⁵ al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” Jilid XIV, Juz 28, 637.

menurunkan ayat tersebut agar tidak melakukan kekerasan dalam keluarga, dan sebaliknya, tetap dikedepankan kasih-sayang sebagaimana maksud pamungkas ayat, yaitu وإن تعفوا

وتصفحوا وتغفروا فإن الله غفور رحيم.

Menurut ibn ‘Āsyūr ayat tersebut merupakan *entry point* yang mengusung pokok pikiran baru, sebagaimana dalam latar belakang turun ayat, dan kebetulan mengiringi ayat yang turun sebelumnya. Kesesuaiannya dengan ayat sebelumnya yaitu, bahwa ayat ini merupakan *entertainment* (penghiburan) terhadap kaum beriman atas kesedihan yang menimpa hati mereka dari perilaku buruk musuh-musuh Islam dan pembangkangan dari sebagian istri dan anak-anak mereka.¹³⁶ Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr menyatakan, andaikan surat tersebut seluruhnya Makkiyyah, sebagaimana pendapat al-Dahhak dan juga Ibn Jarir,¹³⁷ maka ayat itu adalah pertama kali menyapa kaum muslimin secara khusus setelah menyampaikan realitas maksud pada permulaan surat, sebagaimana tradisi Al-Qur’an, yaitu mengiringkan tujuan-tujuannya (*maqāṣid*) dengan model antagonisme,

¹³⁶ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid XI, Juz 28, 283.

¹³⁷ Wahbah al-Zuhailī, “Tafsier Monier : التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج لوهبة الزحيلي : Free Download, Borrow, and Streaming,” Internet Archive, Jilid XIV, Juz 28, 637, diakses 14 Juli 2020, <https://archive.org/details/TafsierMonier>.

yaitu pemberian harapan setelah ancaman, dan pujian setelah penghinaan, dan semisalnya, agar masing-masing terpenuhi kepentingannya.

Secara khusus, menurut ibn ‘Āsyūr ayat tersebut menjadi *warning* bagi kaum muslimin tentang beberapa kondisi keluarga mereka yang terkadang terjadi kerumitan sehingga harus berhati-hati. Inilah yang relevan dengan kondisi yang ada sebelum hijrah, kondisi dimana kaum muslimin bergaul erat dengan kaum musyrikin secara terikat dalam hubungan keluarga, perwalian, serta pernikahan, sampai ketika kaum musyrikin memperlakukan mereka sebagai musuh disebabkan mereka berpisah dengan agama mereka serta menaruh rasa jengkel, maka terjadi *gap*, jurang pemisah (*social distance*), dan timbul (polarisasi) dua kelompok. Masing-masing kelompok memiliki individu-individu yang berbeda-beda dalam penentangan terhadap Islam seiring dengan perbedaan segi kemantapan agama yang dianut serta kedekatan ikatan keluarga dan kekerabatan, sehingga terkadang mencapai tingkat permusuhan serius dan krusial yang memudahkan seluruh jaringan kekeluargaan. Hal demikian, berpengaruh pada keluarga yang paling dekat relasi dan ikatan keluarganya

menjadi berpotensi paling besar bahayanya daripada keluarga yang renggang ikatan antar anggotanya.¹³⁸

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr menegaskan bahwa ayat tersebut menggugah kaum muslimin agar tidak terpancing emosinya oleh kerabat-kerabat (keluarga) mereka terkait hal-hal yang diduga mengganggu keutuhan; dikhawatirkan pancingan mereka lebih membahayakan atas kaum muslimin. Dalam ayat itu terdapat *maṣlahah* bagi agama Islam dan kaum muslimin, sehingga Allah berfirman dengan akhiran *فاحذروهم* yang artinya bukan memerintahkan agar membuat bahaya atas mereka (*يضرهم*), tetapi disuruh waspada dan hati-hati. Allah pun mengakhiri ayat tersebut dengan *وإن تعفوا وتصفحوا وتغفروا فإن الله غفور رحيم* yang berarti adanya kompromi antara waspada (jaga-jaga) dan berdamai, dan itu merupakan bagian dari kemas Allah tentang interaksi dalam keluarga.¹³⁹

Ibn ‘Āsyūr melakukan analisis struktural ayat tersebut, sementara ibn Kaṣīr, al-Marāgī dan Wahbah tidak melakukannya. Untuk memperkuat tafsirannya tentang ayat tersebut, al-Marāgī dan Wahbah mengutip hadis yang

¹³⁸ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid XI, Juz 28, 283.

¹³⁹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid XI, Juz 28, 284.

menjelaskan bahwa akan datang suatu masa dimana kerusakan laki-laki disebabkan oleh istri dan anaknya.

Kedua tokoh tersebut tidak menyebutkan sanad hadis tersebut.¹⁴⁰ Analisis struktural ibn ‘Āsyūr yaitu; Kata مِنْ dalam مِنْ أَرْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ menunjukkan arti sebagian, lalu didahulukannya khabar إِنَّ, yaitu أَرْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ atas isimnya, عَدُوًّا لَكُمْ, adalah menyatakan urgensitas persoalan (للاهتمام) agar diperhatikan, karena keanehan dan keunikan yang ada padanya sebagaimana keterangan Q.S. al-Baqarah/2: 28. Kata عَدُوٌّ merupakan “isim sifat” dari kata dasar ‘adāwah (عداوة) dalam pola kata فَعُول yang searti dengan pola فاعل yang selalu berada dalam pola kata tunggal dan maskulin (مفرد مذکر) sebagaimana dalam tafsir Q.S. al-Nisā’/4:92. Jika yang dimaksud adalah sisi kediriannya (معنى الاسمية) maka menyesuaikan dengan konteksnya, tunggal atau

¹⁴⁰ Al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, Jilid X, juz 28, , 129; Wahbah al-Zuhailī, “Tafsier Monier : التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج لوهبة الزحيلي : Jilid XIV, Juz 28, 638, diakses 14 Juli 2020, <https://archive.org/details/TafsierMonier>.

pluralnya, sebagaimana dalam Q.S. al-Mumtahanah/60: 2 :
يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءَ.

Menurut ibn ‘Āsyūr, ayat yang memberitakan bahwa ‘sebagian dari pasangan-pasangan (istri-istri) dan anak-anak (laki-laki atau perempuan) kalian berpotensi menjadi musuh’ boleh dipahami secara hakikat (*letterleg*) dan personifikasi.¹⁴¹ Sementara, al-Marāgī membagi permusuhan keluarga tersebut menjadi dua, yaitu duniawi dan ukhrawi.¹⁴² Permusuhan yang bersifat duniawi dianggap sebagai yang hakiki, sedangkan yang ukhrawi disebut *majazi*.

Permusuhan bersifat hakikat, oleh ibn ‘Āsyūr, dikarenakan sebagian dari para istri itu memang benar-benar ada yang menyimpan rasa kebencian pada suaminya dengan interaksi yang melanggar/melampaui etika; juga sebagian anak-anak kepada kedua orang tuanya, padahal seyogyanya mereka menjadi teman akrab yang menyenangkan (فِرَّةٌ أَعْيِنَ) satu sama lain. Di sini, pada akhirnya, sama antara al-Marāgī dan ibn ‘Āsyūr tentang permusuhan internal keluarga tersebut, yaitu secara hakikat maupun majazi, duniawi ataupun ukhrawi.

¹⁴¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid XI, Juz 28, 284.

¹⁴² al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.t., Jilid X, juz 28, 130.

Dengan realitas seperti itu, mereka (antar anggota keluarga) menjadi layaknya seorang musuh satu sama lain. Permusuhan ini kebanyakan bersumber dari perbedaan keyakinan agama dan juga karena rasa salut terhadap musuh-musuh agama. Adapun kalau dipahami secara personifikasi penuh (التشبيه البليغ), maka artinya adalah, ‘sebagaimana mereka ada yang perilaku interaksionalnya dalam keluarga layaknya benar-benar musuh’ sebagaimana terungkap dalam pepatah, يفعل الجاهل بنفسه ما يفعل العدو لعدوه, artinya: "orang bodoh memperlakukan dirinya sendiri laksana seorang musuh memusuhi musuhnya".¹⁴³

Selanjutnya, disambungkannya (di’atafkan menggunakan (و) kalimat وإن تعفوا وتصفحوا dan seterusnya terhadap kalimat فاحذروهم adalah bernuansa (instruksi) kewaspadaan dari Allah, karena jika pemaafan (yaitu tidak menghukum) itu dimohonkan kepada Allah-- dan pasti itu terjadi hanya setelah terlaksananya kedosaan-- maka tidak menghukum berdasarkan sekedar persangkaan adanya permusuhan adalah lebih layak dilakukan. Dengan demikian, pemahaman tentang larangan memperlakukan para istri dan anak-anak sebagai musuh adalah untuk

¹⁴³ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid XI, Juz 28, 284.

menyembunyikan permusuhan itu sendiri. Namun demikian, yang dimaksud dari peringatan *فاحذروهم* ('agar para suami mewaspadaikan istri dan anak-anak) adalah untuk 'mawas diri' dan melindungi diri sebagai awal penghukuman. Terkait larangan berburuk sangka itu, ibn 'Āsyūr merujuk pada firman Allah Q.S. al-Hujurat/49: 12 dan 6.

Kata *العفو* berarti tidak menyiksa atas suatu dosa/pelanggaran setelah disiapkannya, walaupun disertai maki-maki. Kata *الصفح* berarti tidak menghiraukan seorang pendosa, dalam arti, meninggalkan menyiksanya tanpa memaki-maki. Sedangkan *الغفر* adalah menutup kesalahan/dosa seraya tidak menyiarkannya.¹⁴⁴ Penuturan kesemuanya dalam ayat ini mengisyaratkan timbulnya runtutan efek-efek permusuhan dan dampak dari tiga perlakuan (*العفو*, *الصفح*, dan *الغفر*) tersebut. Tidak disebutkan sasaran/obyek tiga kata perintah tersebut adalah karena jelasnya maksud, yaitu istri dan anak-anak tersebut, yaitu suatu sikap/perilaku yang menyakitkan hati. Boleh juga bahwa tidak disebutkan sasaran (*مفعول به*) tersebut adalah karena tujuan/maksud umumnya peringatan, yaitu suami (ayah) agar suka memaafkan terhadap mereka.

¹⁴⁴ Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid XI, Juz 28, 285.

Seseorang itu memaafkan, membiarkan, dan mengampuni seorang pendosa hanyalah jika dosanya itu berkaitan dengan hak-haknya, dan dengan tiga perlakuan tersebut berlaku mutlak, namun dalam dalil-dalil syariah terdapat ketentuan-ketentuan detail mengenai kata kerja perintah dari memaaf, mengabaikan, dan mengampunkan (العفو , الصفح , dan الغفر) tersebut.

Adapun pernyataan فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ merupakan petunjuk adanya jawaban dari syarat yang dibuang yang menunjukkan anjuran agar senang memaafkan, membiarkan, dan mengampuni (anggota keluarga yang nakal). Maksudnya, sebagai pengira-ngiraan, adalah ‘kalaupun kalian (orang-orang beriman) memaafkan, membiarkan, dan mengampunkan istri dan anak-anak yang menjadi musuh, maka sesungguhnya Allah pun menyukai perilaku kalian itu semua, karena Allah itu Maha Pengampun, maksudnya, terhadap mereka yang suka mengampunkan dan menyayangi. Artinya, hal itu berarti identik dengan sifat utama Allah tersebut; dan bahwa sifat Rahim Allah dalam ayat tersebut (رحيم) menghimpun tiga

perilaku (العفو , الصفح , dan الغفر) yang disukai oleh Allah tersebut.¹⁴⁵

c) Aplikasi teori *maqāṣidīy*

Dalam menangkap pesan ayat, ibn ‘Āsyūr membidik makna-makna *kināyah* melalui analisis kosa kata, seperti, analisis struktur dan konteks internal, dan ini tidak dilakukan oleh ibn Kaṣīr, al-Marāgī, dan Wahbah; Ia juga memulai dari latar belakang eksternal berupa *sabab nuzūl* ayat, seperti untuk melihat materi dan faktor permusuhan anak-anak dan istri terhadap suami (ayah), ternyata kecondongan hati mereka terhadap kerabat yang masih kafir, sehingga praktis akan bermusuhan dengan ayah atau suami yang sudah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya. *Maqṣad* yang ditangkap dari ayat tersebut adalah berupa sikap memaafkan oleh suami atau siapapun yang menjadi pemimpin keluarga terhadap anggota keluarganya yang tidak, atau kurang sepikiran, sevisi dan semisi dalam keluarga.

d) Kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik

Dalam menangkap pesan teleologis ayat, ibn ‘Āsyūr berangkat dari analisis latar belakang turun ayat, terutama

¹⁴⁵ ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid XI, Juz 28, 285.

untuk memahami sifat permusuhan istri dan anak-anaknya terhadap suami (ayah anak-anak). Analisis tersebut pada akhirnya memberi informasi historis bahwa keluarga muslim ketika masih di Makkah (sebelum hijrah) benar-benar menemukan kesulitan, karena kerabat-kerabat mereka (baik dari suami sendiri ataupun istri) banyak yang masih kafir sehingga berpengaruh serius secara emosional-psikologis terhadap interaksi internal keluarga. Dengan demikian, istri dan anak-anaknya tidak mustahil terikat atau cenderung mendukung kekufuran, dan mengabaikan nilai-nilai Islam, dan inilah potensi patologi keluarga. Selain itu, analisis kosa kata secara metaforis (*kināyah*) juga dilakukan di sini, dalam rangka memahami makna struktural-denotatif, karena pemahaman makna denotatif yang kuat dapat menjadi patokan kokoh dalam menemukan telos ayat.

Dari analisis seperti itu, dapat ditemukan bahwa faktor permusuhan antar anggota keluarga ternyata berupa kecondongan hati terhadap kerabatnya yang masih kafir, akibatnya praktis memusuhi ayah (suami dari ibu anak-anak) yang sudah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya. Dengan demikian, pesan hikmah ayat tersebut adalah anjuran sikap memaafkan (lapang dada) dari sang ayah atau siapapun yang menjadi pemimpin keluarga yang menghadapi anggota keluarganya yang tidak patuh terhadap ajakan keimanan. Ayat tersebut mengisyaratkan pada suami

dan istri (ayah-ibu) selaku pemimpin keluarga untuk saling memaafkan dan mengampuni dengan harapan agar akhirnya nanti dapat bertemu dalam keimanan yang sama.¹⁴⁶

2) Q.S. al-Taghābun/64:15

a) Teks dan terjemah ayat

إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ.

Sesungguhnya harta kekayaanmu dan anak-anakmu benar-benar merupakan cobaan (bagimu); dan di sisi Allah-lah pahala yang besar (Q.S. al-Taghābun/64:15).

b) Deskripsi dan analisis tafsir ayat

Ayat tersebut, menurut ibn ‘Āsyūr, merupakan catatan akhir (تذييل) dari ayat sebelumnya, karena terdapat penjelasan umum berupa sifat-sifat umumnya anak setelah sebelumnya diterangkan sifat-sifat spesifiknya. Dalam ayat tersebut dimasukkan kata أَمْوَالُكُمْ setelah dalam ayat sebelumnya tidak disebutkan karena menjadi sesuatu yang harus diwaspadai juga sebagai musuh. Dan didahulukannya kata أَمْوَالُ atas أَوْلَادُ adalah karena sebelumnya tidak dibahas, dan juga agar mendapat perhatian serius. Pemahaman

¹⁴⁶ Pesan ayat tersebut secara teleologis dapat menjadi acuan bagi para mu'allaf yang berhijrah ke iman Islam, namun anggota keluarganya tidak mendukung, bahkan melawan, maka semangat etika ayat tersebut patut dipedomani.

seperti itu agaknya secara detail dilakukan oleh ibn ‘Āsyūr sebagai analisis konteks struktural ayat, karena posisi kelompok ayat 15 ini secara gramatikal (علم النحو) menjadi bagian dari isi ayat 14 sebelumnya, yaitu sebagai بدل البعض من كل. Hal itu tidak dilakukan oleh ibn Kašīr,¹⁴⁷ al-Marāgī,¹⁴⁸ dan Wahbah¹⁴⁹ ketika menafsirkan ayat 15 tersebut.

Penyertaan kata أَموالُ dimaksudkan karena kaum muslimin kala itu (periode Makkiah) diuji oleh kaum musyrikin, yaitu dirampas harta bendanya. Sementara, dalam ayat sebelumnya tidak dibahas, karena tujuan kewaspadaan/peringatan dari sesuatu yang sangat berkait erat dengan mereka (dalam hal ini kaum laki-laki/suami) yaitu para istri dan anak-anak mereka. Juga, karena nilai fitnah/pencobaan dari semua itu sangat berlipat-lipat kuatnya, mengingat motif yang membuat keterfitnahan itu dapat berupa emosi diri sendiri dan tipu daya mereka juga.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Ibn Kašīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Juz IV, 402.

¹⁴⁸ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.t., Jilid X, juz 28, 130.

¹⁴⁹ Wahbah al-Zuhailī, *Tafsier Monier*, Jilid XIV, Juz 28, 639.

¹⁵⁰ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid XI, Juz 28, 285.

Tidak dituturkannya kata **أَزْوَاجٌ** di ayat (ke 15) itu adalah karena sudah diwakili oleh **أَوْلَادُكُمْ** secara representatif (**فحوى** (الخطاب). Sebab, pada hakikatnya, nilai fitnah istri pada suami itu lebih berat daripada harta bendanya, karena keburukan perilaku terhadap suami itu lebih dilakukan oleh istri daripada anak-anak. Lalu, pembatasan (**القصر**) dengan **إِنَّمَا** berfungsi sebagai pembatasan subyek atas sifat spesifiknya (**قصر موصوف على صفة**). Tegasnya, menurut ibn ‘Āsyūr, bahwa harta benda dan anak-anak kalian itu benar-benar merupakan fitnah (ujian/pencobaan) bagimu. Pembatasan itu bersifat perseptif (**ادعائي**) untuk tujuan intensial (**مبالغة**) karena seringkali peristiwa fitnah itu memapar dari subyek tersebut (**أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ**), dan juga karena jarang sekali dua fitnah tersebut tidak muncul dalam kehidupan keluarga yang mengganggu keimanan kaum muslimin.¹⁵¹

Penggunaan *khavar*/predikat dengan kata **فِتْنَةٌ** dalam ayat itu untuk tujuan intensitas makna. Artinya, semua harta-benda dan anak-anak itu benar-benar menjadi penyebab fitnah keimanan, baik ada kesengajaan memfitnah

¹⁵¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid XI, Juz 28, 286.

ataupun tidak, sehingga sibuk dalam urusan harta dan anak-anak akan berpotensi memunculkan fitnah.

Dalam ayat tersebut terdapat التذليل والإدماج (sebagai spesifikasi disiplin *ilmu ma'ānī*) dan keduanya merupakan pola *itnāb*, sedangkan kalau tanpa hal itu berarti berpola *ijāz*. Demikian juga, predikat dengan kata فِتْنَةٌ yang berbentuk kata dasar (مصدر) juga berfungsi untuk intensitas arti, sehingga terdapat empat poin keindahan bahasa (من المحسنات البديعية), yaitu terdapat pembatasan (القصر) dan kausasi (التعليل). Yang kausasi ini adalah bagian dari spesifikasi pemisahan (الفصل) redaksi, sehingga tidak butuh kata penghubung/*aṭaf*.

Di sisi lain, terkadang juga dinilai sebagai bagian dari keindahan kreatifitas sastra (محسنات البديع), sehingga dengan demikian, terdapat enam poin spesifikasi sastra dalam ayat tersebut. Terpisahnya pernyataan (ayat 15) tersebut dari sebelumnya (ayat ke 14) adalah karena terkandung fungsi sebagai catatan akhir (sebagai bagian yang harus diperhatikan) yang sekaligus juga sebagai kausa/*illat* hukum. Kedua-duanya merupakan hal yang independen, sehingga menuntut ketidakbolehan memasang kata

penghubung (و), karena menjadi kalimat berpola terpisah (أسلوب الفصل).¹⁵²

Kata fitnah (فِتْنَةٌ) berarti gejolak jiwa dan kekacauan pikiran (keimanan-kekhusyu'an) karena munculnya hal-hal yang tidak pantas bagi orang yang melihat fenomena tersebut.¹⁵³ Ibn 'Āsyūr menampilkan hadis riwayat Abu Dawud dari Buraidah, bahwasanya suatu ketika Rasulullah saw. berkhotbah di hari Jumat sampai Hasan dan Husain datang sambil berdiri dan bermain-main, sehingga Rasulullah pun turun dari mimbar, lalu mengambil dan menariknya seraya bersabda إِنَّمَا أَمُوءَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ. Tatkala itu, Rasul menyatakan: “saya memperhatikan dua anak ini (kedua cucu beliau) sehingga membuat saya tidak sabar”, setelah itu Rasul melanjutkan khutbahnya.

Hadis tersebut juga dipaparkan dalam tafsir ibn Kaṣīr, selain ia juga menyebutkan Q.S. Ali Imran (3):14 dalam rangka menganalisis makna fitnah tersebut.¹⁵⁴ Ibn 'Āsyūr juga menengahkan hadis riwayat Ibn 'Aṭīyah yang menuturkan bahwa Umar ibn al-Khaṭṭāb bertanya kepada Huzaifah, bagaimana engkau hari ini? Huzaifah menjawab,

¹⁵² Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid XI, Juz 28, 286.

¹⁵³ Untuk penjelasan lebih dalam tentang makna fitnah, ibn 'Āsyūr merujuk pada Q.S. al-Baqarah/2: 191.

¹⁵⁴ Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz IV, 402.

pagi hari ini saya menyukai fitnah (penggoda/pengganggu keimanan) dan membenci kebenaran (الحق). Umar bertanya, apa maksudmu itu? Huzaifah menyahuti, saya menyukai anak saya dan membenci kematian.¹⁵⁵

Al-Marāgī¹⁵⁶ dan Wahbah¹⁵⁷ menjelaskan tafsir ayat tersebut dengan hadis riwayat Imam Ahmad, al-Tirmīzī, Hakim dan al-Ṭabrānī meriwayatkan dari Ka'b bin 'Iyād, ia berkata: Aku mendengar Rasulullah saw. bersabda, “sesungguhnya tiap-tiap umat memiliki bentuk fitnahnya sendiri-sendiri, dan fitnah umatku adalah harta. Ibn Kaṣīr dan Wahbah juga memeresentasikan hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan Abu Bakar al-Bazzar tentang kedudukan anak,¹⁵⁸ dan hadis riwayat Imam al-Ṭabrānī tentang musuh seseorang.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid XI, Juz 28, 286.

¹⁵⁶ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, Jilid X, juz 28, 130.

¹⁵⁷ Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid XIV, Juz 28, 639.

¹⁵⁸ Rasulullah saw. bersabda: “Anak adalah buah hati, dan sesungguhnya anak adalah bisa menjadi faktor pemicu seseorang menjadi penakut, bakhil, dan sedih”.

¹⁵⁹ Rasulullah saw. bersabda: “Musuhmu bukanlah orang yang jika kamu berhasil mengalahkan dan membunuhnya, maka itu merupakan kemenangan bagimu, dan jika ia berhasil mengalahkan dan membunuhmu, maka kamu masuk surga, tetapi orang yang barangkali menjadi musuh bagimu adalah anakmu sendiri yang

Pernyataan **والله عنده أجر عظيم** dihubungkan pada redaksi

إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ adalah menunjukkan sinyal (كناية) adanya pahala besar dalam menghadapi fitnah tersebut bagi orang-orang yang mampu menyabarkan dirinya menghadapi terpaan dan sakitnya fitnah seraya tetap bertahan (dalam iman-takwa) dengan selalu mencari rida Allah. Pahala besar itu terletak dalam kesabaran menunaikan hak-hak harta bendanya (ditunaikan membayar zakat dan memberikan infaknya) serta untuk mengasihi anak-anak untuk membinanya menuju kesalihannya. Maksudnya, Allah memberi pahala yang agung atas jerih payah menjalankan semua kemaslahatan dan kebaikan harta dan anak-anak tersebut. Demikian itu karena Rasulullah saw. bersabda, “siapa saja yang diuji ketika merawat anak-anak perempuannya dengan semisal ini (kesempitan/kesulitan ekonomi), maka ketahuilah bahwa anak-anak perempuan itu menjadi tabir baginya dari sengatan api neraka”.¹⁶⁰

Dalam sabdanya yang lain dinyatakan, “sesungguhnya kesabaran atas perangai buruknya istri adalah sebuah

keluar dari sulbimu, kemudian musuh yang paling sengit bagimu adalah hartamu yang kamu miliki”.

¹⁶⁰ Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 2 (Bandung: Dahlan, t.t.), Kitāb al-Bir wa al-Ṣilah wa al-Ādāb, Bāb Faḍl al-iḥsān ilā al-Banāt, No Hadis 4763.

ibadah”.¹⁶¹ Banyak hadis-hadis terkait dengan pahala besar tersebut yang diantaranya adalah diriwayatkan oleh Huzaifah, bahwa “fitnah/ketergodaaan seorang laki-laki dari istri, anak-anak, dan hartanya yang berakibat dosa akan dihapuskan dengan ibadah salat dan sedekahnya”.¹⁶²

c) Aplikasi teori *maqāṣidīy*

Untuk memahami ideal ayat, ibn ‘Āsyūr menggunakan analisis sastra, semantik, konteks internal ayat, serta analisis *siyāq* pembicaraan ayat dengan melacak pola ayat sebelumnya untuk mencari poin maknanya. Ibn ‘Āsyūr juga menangkap maksud ayat dalam konteks tema ayat, yaitu ‘kata kunci’ membangun keluarga yang baik dan berhasil meraih rida Allah di dunia dan akhirat.

Dalam kaitan spesifik tafsir ayat tentang ‘fitnah keluarga’ tersebut, ia sangat teliti dan detail, sehingga

¹⁶¹ Peneliti menemukan hadis tersebut dengan redaksi yang berbeda, yaitu: *من صبر على سوء خلق امرأة أعطاه الله من الأجر مثل ثواب أسية امرأة فرعون*. Hadis tersebut ditemukan di kitab kumpulan hadis-hadis maudu’ di bab Nikah. Dikatakan dalam al-Mukhtaṣar bahwa hadis itu tidak memiliki sanad. Disitu menunjukkan bahwa ibn ‘Āsyūr masih menggunakan hadis maudu’, selain itu juga penyebutan hadisnya lebih pada periwayatan bil al-makna.

¹⁶² Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid XI, Juz 28, 287. Lihat juga Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā’il bin Ibrahim bin al-Muḡīrah bin Bardazabah al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut-Libanon: Dār al-Kutub ial-‘ilmiyah, t.t.), Kitāb al-Manāqib, Bāb ‘Alāmat al-Nubuwwah fī al-Islām, No Hadis 3321.

ditemukan *maqṣad* ayat, yaitu keberadaan keluarga sebagai tantangan bagi suami untuk meraih kebaikan, yaitu jika dapat menjalin komunikasi fungsional dengan unsur-unsur dan sarana kehidupan keluarga, yaitu istri, anak, dan harta benda, maka akan berhasil. Sebaliknya, kecelakaan dan malapetaka akan datang jika suami (ayah anak-anak) tidak mampu berkomunikasi secara fungsional dengan anggota keluarganya tersebut (anak-istri). Dengan demikian, penemuan *maqṣad* tersebut adalah melalui analisis struktur, analisis semantik, dan analisis sastra deskriptif dengan mencermati kaitan-kaitan akhir ayat sebagai catatan akhir dari pernyataan awal-awal ayat.

d) Kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa makna teleologis ayat tersebut adalah bahwa orang-orang mukmin harus mampu mewujudkan keluarga-keluarga yang baik, karena keluarga adalah dasar dari terbangunnya masyarakat yang baik. Kebaikan dan keburukan masyarakat sangat tergantung pada unit-unit keluarga, dan keluarga-keluarga muslim dapat terbentuk manakala suami sebagai pemimpin keluarga mampu mengelola anggota keluarganya seraya menggunakan harta bendanya untuk memenuhi kebutuhan infak keluarganya, serta mengelola interaksi keluarga dengan baik. Pesan intensial ayat adalah agar

suami mengambil sikap bijaksana menghadapi istri dan anak-anaknya seraya mengedepankan sifat sabar, pemaaf, dan menyayangi sebagaimana Allah selalu menyayangi mereka semua, dan Allah memberi anugerah pahala besar bagi yang berhasil membina keluarganya.¹⁶³

3) Q.S. al-Taghābun/64: 16

a) Teks dan terjemah ayat

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقِ شَعْنَهُ فَإِنَّكَ
هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kesanggupanmu dan dengarlah serta taatlah kemudian nafkahkanlah nafkah yang baik untuk dirimu; dan barangsiapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, maka mereka itulah orang-orang yang beruntung (Q.S. al-Taghābun/64: 16).

b) Deskripsi dan analisis tafsir

Huruf ف pada ayat مَا اسْتَطَعْتُمْ berfungsi sebagai penegasan serta pemerincian dari keterangan ayat sebelumnya. Sementara, arti ayat adalah, ‘jika kalian telah

¹⁶³ Tentang makna ini sama dengan Tafsir al-Marāgī bahwa proposisi akhir ayat ke 15 di atas adalah bahwa janji Allah berupa pahala besar adalah untuk para suami atau kepala keluarga yang berhasil mengelola keluarga dengan baik, mampu mengelola harta-benda, anak-anak dan istrinya secara harmonis. Periksa, al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.t., Jilid X, juz 28, 130.

mengetahui penjelasan sebelumnya, maka bertakwalah kepada Allah sebagaimana kewajiban bertakwa terkait dengan memperlakukan anak-anak dan pasangan-pasangan hidup (istri) dalam keluarga serta sasaran-sasaran pembelanjaan harta benda (infak), sehingga janganlah kalian sibuk dengan harta, mencintai anak dan pasangan hidup secara ekstrim yang akibatnya menghalangi kalian dalam menunaikan kewajiban-kewajiban ibadah kepada Allah Swt.

Dengan demikian, maksud ayat tersebut, janganlah kalian membenci dan memarahi anak-anak dan pasangan hidup kalian terlalu ekstrim sehingga keluar dari standar yang dibolehkan oleh Allah. Juga janganlah mencintai harta sampai kalian tidak menunaikan kewajiban mengeluarkan infak dan zakatnya serta mencari dan menghimpunnya secara tidak benar dan tidak halal. Perintah bertakwa dalam ayat tersebut mencakup peringatan terhadap hal-hal yang telah disebutkan dalam ayat sebelumnya, serta memotivasi untuk bersifat mudah memaafkan terhadap hal-hal yang diterangkan sebelumnya.¹⁶⁴

Dalam *starting point* menafsirkan ayat, ibn ‘Āsyūr meluruskan posisi ayat agar didapatkan makna kontekstualnya, dalam konteks ini, yaitu sebagai catatan

¹⁶⁴ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid XI, Juz 28, 287.

akhir yang penting (تذيل) dari ayat sebelumnya (ayat 14 dan 15) yang diperoleh dari analisis partikel ف pada awal ayat (فَاتَّقُوا اللَّهَ). Itulah di antara keistimewaan ibn ‘Āsyūr dalam tafsirnya yang tidak terdapat dalam tafsir ibn Kaṣīr, al-Marāgī, dan wahbah. Perlu diketahui, bahwa sapaan ayat 16 tersebut terarah pada kaum beriman. Lalu, tidak disebutkannya sasaran perintah bertakwa (فَاتَّقُوا) itu dimaksudkan agar mencakup keumuman hal-hal yang menjadi kaitan perintah takwa tersebut, baik tentang menyikapi anak-anak dan istri dalam komunikasi rumah tangga, memperlakukan harta benda, maupun lain-lainnya. Dengan demikian, substansi perintah takwa dari ayat itu adalah sebagai catatan akhir (تذيل) dari pembicaraan ayat sebelumnya, layaknya sebuah simpulan akhir. Sebab, kandungan maknanya lebih umum daripada kandungan ayat sebelumnya.

Dikarenakan bertakwa terhadap hal-hal tersebut terkadang melemah dan mengendor karena gejolak hasrat hawa nafsu, maka perintah takwa tersebut dikokohkan dengan tambahan frase مَا اسْتَطَعْتُمْ yang mana huruf مَا di situ berfungsi ظرفية مصدرية, yaitu keterangan kondisi waktu dan situasi secara umum. Maksudnya, selama kalian mampu

bertakwa, bertakwalah sekuat-kuatnya, sehingga jangan sampai sepanjang masa hidup kalian tidak berada dalam takwa. Seluruh masa dan selamanya dijadikan sebagai wadah momentual-tentatif bagi kemampuan takwa adalah agar mereka tidak meremehkan hal bertakwa kepada Allah dari hal-hal yang dilarang-Nya selama tidak keluar dari batas kemampuan takwanya, misalnya, sampai mendatangkan keberatan (المشقة). Sebab, hal itu bertentangan dengan ketentuan Allah pada Q.S. al-Baqarah/2: 185.

Perintah bertakwa pada ayat مَا اسْتَطَعْتُمْ tersebut tidak boleh terdapat pelemahan ataupun keterlauan/ekstremitas, tetapi harus moderat dan pertengahan antara keduanya. Dalam pelaksanaan bertakwa terdapat segi melapangkan dan menyempitkan mereka. Terkait hal itu, al-Bukhari meriwayatkan hadis dari Jabir bin Abdillah ra. yang telah berkata, "Saya mengikat janji (بيعة) dengan Rasulullah saw. untuk mendengar perintah dan menaatinya", lantas Beliau mengajari sesuatu tentang hal yang saya kuasai.¹⁶⁵ Demikian juga dari ibn Umar yang berkata, “Kami berbaiat

¹⁶⁵ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Aḥkām, Bāb Kaifa Yubāyi’ al-Imām al-Nās, No Hadis 6664.

kepada Rasul untuk mendengar dan menaatinya”, Beliau mengatakan; “ya, dalam hal yang kamu kuasai”.¹⁶⁶

Dihubungkannya pernyataan اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا dengan و pada فَاتَّقُوا اللَّهَ merupakan penyambungan suatu hal yang spesifik terhadap hal yang umum yang dimaksudkan untuk penegasan perhatian, dan karena memang menjadi substansi dari takwa itu sendiri. Kata takwa (تقوى) terambil dari kata وَفَى (memelihara) sehingga yang dimaksud dengan *taqwallah* adalah kesadaran menjaga diri dari melakukan sesuatu yang dilarang-Nya, karena semua perilaku dipantau oleh Allah. Dan juga dikarenakan meninggalkan perintah-perintah itu berarti melakukan larangan. Sebab, meninggalkan perintah merupakan larangan, karena perintah melakukan sesuatu berarti larangan meninggalkannya (الأمر بالشيء نهي عن ضده). Oleh karena itu, penjelasan tentang takwa secara spesifik menjadi sebuah fokus perhatian terhadap kedua sisinya supaya terealisasi hakikat takwa secara syar’iyah, yaitu meninggalkan segala larangan dan menjalankan semua perintah.¹⁶⁷

¹⁶⁶ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Aḥkām, Bāb Kaifa Yubāyi’ al-Imām al-Nās, No Hadis 6662.

¹⁶⁷ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid XI, Juz 28, 288.

Terkait dengan makna perintah bertakwa dalam ayat ini, ibn Kaṣīr,¹⁶⁸ al-Marāḡī,¹⁶⁹ dan Wahbah¹⁷⁰ mendatangkan sebuah hadis yang dapat menjadi patokan simpel/ sederhana sehingga mudah diaplikasikannya, yaitu sebuah hadis, “jika saya (Nabi) memerintahkan kepada kalian sesuatu, maka laksanakan itu semampu kalian; dan jika saya larangkan sesuatu maka tinggalkanlah semuanya”.

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr menegaskan makna yang dimaksud dari اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا , yaitu dengarlah perkataan Allah, untuk kemudian turutilah Dia melalui mendengarkan Rasul Muhammad saw. serta menaatinya. Perintah mendengar tersebut adalah perintah memperoleh ketentuan syariah serta hadir mendengarkan sabda-sabda/nasihat-nasihat Rasulullah, karena hal itu dapat menjadi sarana bertakwa kepada Allah yang sangat baik, sebagaimana firman Allah Q.S. al-Zumar/39: 17-18, فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ... أحسنه (... , maka sampaikanlah berita bagus kepada hamba-hamba-Ku yang mendengarkan perkataan, lalu mengikuti perkataan apa yang paling baik baginya.....).

¹⁶⁸ Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Juz 4, 402.

¹⁶⁹ al-Marāḡī, *Tafsīr al-Marāḡī*, t.t., Jilid X, juz 28, 131.

¹⁷⁰ Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid XIV, juz 28, 640.

Selanjutnya, ditambahkan dengan kalimat وَأَطِيعُوا (taatilah) yang artinya, ‘taatlah terhadap hal-hal yang telah didengar, baik berupa perintah maupun larangan. Sedangkan penambahan kalimat وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ adalah sebuah pengkhususan setelah pengkhususan sebelumnya. Sebab, pengkhususan infak (وَأَنْفِقُوا) memang merupakan sesuatu yang diperintahkan oleh Allah dari antara perintah-perintah-Nya. Pola perintah infak tersebut mencakup hal baik yang bersifat anjuran maupun yang wajib. Didalamnya terdapat motivasi berinfaq wajib maupun yang sunnah, dan itu merupakan perhatian untuk menjauhi fitnah (godaan) harta benda sebagaimana disebutkan dalam firman-Nya, ...¹⁷¹ إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ.

Posisi *i'rab nasab* dari kata خَيْرًا sebagai kata sifat adalah karena adanya kata dasar (مصدر) yang (sekiranya) dibuang yang ditunjukkan oleh kalimat أَنْفِقُوا sehingga perkiraan makna gramatikalnya adalah إِنْفَاقًا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ. Itulah pendapat al-Kisāi dan al-Farrā, yang diikuti ibn ‘Āsyūr, sehingga kata خَيْرًا adalah isim *tafḍīl* (*comparative degree*)

¹⁷¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid XI, 28, 288.

yang berasal dari kata أَخِيرَ yang dibuang Alifnya karena menjadi kebiasaan ucap (*kaprah omong*), sehingga artinya adalah, "infakkanlah, karena infak itu lebih baik bagimu daripada menahan harta (tidak berinfaq). Diceritakan dari Sibawaih bahwa kata خَيْرٌ tersebut di-*nasab*-kan sebagai obyek penderita (مفعول به) dari (makna) kata kerja yang terkandung dalam kata أَنْفَقُوا. Dengan demikian, artinya adalah ائْتُوا خَيْراً لَّأَنْفُسِكُمْ (berikanlah infak harta yang baik untuk dirimu).

Selanjutnya, kalimat وَمَنْ يُوقِ شَحْنَهُ فَإُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ adalah sebagai تذييل /catatan akhir ayat.¹⁷² Kata مَنْ merupakan isim syarat (*conditional noun*) yang merupakan satu di antara bentuk-bentuk makna umum. Artinya, setiap orang, siapa saja, yang dijaga dari sifat kikir. Keumuman kata مَنْ itu menunjukkan bahwa مَنْ dimaksudkan dengan makna jenus, bukan menunjuk persona ataupun kelompok tertentu. Sebab, kecintaan terhadap harta itu merupakan sifat umumnya jenis manusia, yaitu menghimpun dan memelihara hartanya, sehingga sedikit untuk memberikan kemanfaatannya kepada sesama, dan kecintaan yang

¹⁷² Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid XI, Juz 28, 289.

ekstrim terhadap harta tersebut dinamakan dengan *syuhh* atau kikir (شَحَّ). Dengan begitu, maka makna ayat adalah, “menginfakkan (mendermakan) harta adalah melindungi pelakunya dari sifat kikir yang dilarang agama, sehingga jika seseorang mendapat kemudahan untuk mendermakan hartanya, maka ia terlindungi dari kikirnya, dan itulah bagian dari keberuntungan dirinya.

Dan oleh karena hal itu merupakan keberuntungan besar maka di sampingnya diberikan bentuk ungkapan pengkhususan (الخصر) dengan cara mendefinitifkan (memakrifatkan) predikatnya, yaitu kata الْمُفْلِحُونَ, yaitu dengan mengkhususkan الْمُفْلِحُونَ atas jenus mereka yang dilindungi dari sifat kikirnya. Itu merupakan spesifikasi persepsional (قصر ادعائي) untuk tujuan intensifikasi makna, terutama perincian realisasi sifat-sifat orang yang beruntung sebagai orang-orang yang dijaga dari sifat negatifnya, yaitu kikir, seakan bahwa mereka yang tidak demikian dianggap tidak ada/tidak beruntung.¹⁷³

Aneksasi kata شَحَّ pada النفس menunjukkan bahwa kikir itu merupakan sifat dan watak diri manusia, karena

¹⁷³ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid XI, Juz 28, 289.

sesungguhnya tabi'at diri manusia itu pelit-kikir terhadap apa saja yang dicintainya sebagaimana firman Allah Q.S. al-Nisa'/4: 128; وأحضرت الأنفس الشحّ. Dijelaskan dalam sebuah hadis, bahwa Rasulullah ketika ditanya tentang sedekah, apa yang paling utama? Rasul menjawab, yaitu; “sedekah ketika Anda sehat dan menyenangkan harta (kikir), anda takut fakir dan menginginkan kaya; sedekah ketika Anda tidak mau melepaskan harta sampai nyawa di tenggorok baru Anda berkata, ini untuk si fulan, dan ini untuk fulan, padahal fulan sudah punya harta”. Penjelasan yang sama tentang makna kikir terdapat pada tafsir Q.S. al-Hasyr/59: 9.¹⁷⁴

c) Aplikasi teori *maqāṣidīy*

Ibn ‘Āsyūr memulai tafsirnya dengan menganalisis korelasi ayat dengan ayat sebelumnya sehingga ditemukan pemahaman bahwa ayat tersebut berisi tips-tips memperoleh kebaikan keluarga, sebagai *maqṣad* ayat, dan intinya adalah; agar suami mempertebal takwa kepada Allah sebagai dasar membangun keharmonisan rumah tangganya dengan kesadaran bahwa segala perbuatan dipantau oleh Allah; agar bersikap bijaksana dalam menempatkan atau menggunakan harta benda dalam konteks kebaikan rumah tangga, yaitu tidak boleh kikir sehingga tidak memenuhi

¹⁷⁴ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid XI, Juz 28, 289.

kebutuhan keluarganya, juga tidak boleh terlalu boros dalam memenuhi keinginan egois mereka sendiri sampai tidak mau menginfakkan sebagian kelebihan hartanya pada jalan Allah.

Dengan demikian, ayat tersebut merumuskan tips agar rumah tangga berjalan dengan dinamis-harmonis, terpenuhi kebutuhan ekonomi, baik untuk sehari-hari maupun biaya-biaya lain seperti pendidikan anak-anak, kesehatan, dan seterusnya. Sebab, seringnya muncul ketidakharmonisan rumah tangga itu manakala suami tidak loyal dalam memberikan belanja untuk keluarganya, mungkin terlalu pelit, atau menasarrufkan hartanya pada yang tidak semestinya, mengalahkan atas kebutuhan utama keluarga. Dalam menjelaskan ideal/*maqṣad* ayat, ibn ‘Āsyūr sangat intens menganalisis struktur ayat yang didahului dengan memperjelas makna-makna kata (secara semantik), selanjutnya memahami sisi retorisnya (وجه البلاغة), sehingga maksud yang dikehendaki ayat, sebagaimana pada alenia di atas, menjadi tampak jelas.

d) Kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik ayat

Menurut ibn ‘Āsyūr, ayat tersebut posisinya sebagai *tazyīl* (catatan akhir) dari dua ayat sebelumnya, yaitu

berbicara tentang keluarga sebagai medan perjuangan menemukan kunci kebahagiaan hidup dunia menuju kebaikan akhirat. Berdasar pada tafsir ibn ‘Āsyūr tersebut dapat dipahami, bahwa telos ayat adalah terbangunnya keluarga muslim yang baik, tercipta komunikasi antara suami-istri dan anak-anak dengan baik, terutama terbangun kemandirian keluarga sebagai unit terkecil masyarakat, dimana suami loyal terhadap keluarganya dengan menginfakkan hartanya untuk kebutuhan belanja sehari-hari serta biaya kebutuhan pendidikan anak-anak.

Ayat itu juga memberi sinyalemen bahwa tantangan keluarga dapat muncul dari miskomunikasi di antara internal mereka sendiri. Hal itu dalam konteks kehidupan modern muncul ketidakharmonisan rumah tangga yang disebabkan karena suami tidak loyal, mungkin terlalu pelit, atau sebaliknya, menyimpangkan tasaruf harta bendanya ke jalan yang tidak semestinya sehingga menelantarkan kepentingan keluarga.

3. Ayat-ayat Relasi Suami-Istri dalam Pembinaan Etika Pergaulan Laki-Perempuan dalam Keluarga.

a. Pembinaan etika berpakaian dalam keluarga

Q.S. al-Ahzab/33: 59 (etika berpakaian)

Al-Ahzab merupakan surat yang tergolong dalam kategori surat Madaniyah. Berdasarkan urutan turunnya,

surat tersebut berada pada urutan surat yang ke-90, sedangkan berdasarkan tertib mushaf, ia berada pada urutan yang ke-33.

a) Teks dan terjemah ayat

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (59)

Hai Nabi! katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu, dan isteri-isteri orang mukmin, “Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka.” Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (Q.S. al-Ahzab/33: 59).

b) Deskripsi dan analisis tafsir ayat

Ayat tersebut, kata ibn ‘Āsyūr, termasuk lanjutan larangan agar tidak terdapat gangguan atas perempuan-perempuan mukminat, yaitu dengan cara memelihara diri mereka dan menjauhkan dari sebab-sebab datangnya gangguan. Itu penting, karena tercapainya semua maksud (المطالب) adalah melalui upaya-upaya melewati medium-mediumnya, sarana-sarananya, sebagaimana firman Allah dalam Q.S. al-Isra’/17:19 وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا (artinya: siapa orangnya yang menginginkan keuntungan

akhirat dan berusaha sungguh-sungguh mendapatkannya....). Terkait ini, Ibn ‘Āsyūr juga mengutip syair Abu al-Aswad sebagai berikut:

ترجوا النجاة ولم تسلك مسالكها ... إن السفينة لا تجري على اليابس

“Engkau menginginkan keselamatan, namun kau tidak menempuh jalannya.....(maka ketahuilah!); Sesungguhnya kapal itu tidak dapat berjalan (tanpa melewati di atas air) di tempat kering”.

Maksud kutipan tersebut menjelaskan tentang pentingnya memperhatikan prosedur atau penggunaan cara/*wasilah* yang benar menuju sesuatu yang diharapkan. Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr menjelaskan, bahwa konsep ‘sarana/medium’ tersebut terkembali pada kaidah, التعاون على

المفاسد وإقامة المصالح (saling mendukung dalam menegakkan/mewujudkan kemaslahatan dengan cara menyingkirkan penyebab kerusakan). Terkait dengan itu, dikutip pula sebuah hadis Nabi sebagai berikut; رحم الله والدًا (artinya; semoga Allah menyayangi orang tua yang membantu/menolong anak-anaknya untuk menjadi anak-anak yang baik, yang dapat berbakti kepadanya).

Hadis tersebut, walau sanadnya lemah, namun mengandung makna yang valid dan urgen. Oleh karena berbakti kepada kedua orang tua adalah perintah agama (sebagai tujuan/المقصود), maka bahu-membahu untuk

merealisasikannya, dalam arti, orang tua membantu terhadap (dengan mengajari) anak-anaknya, berarti membantu tercapainya kebajikan/kemaslahatan anak-anaknya nanti.¹⁷⁵ Oleh sebab itu, upaya mewujudkan kemaslahatan keluarga, sebagai pesan utama ayat di atas, yang dimulai dengan arahan terhadap para istri Nabi, anak-anak perempuan (keluarga besar Nabi/*ahl al-bait*), dan kaum perempuan mukminat adalah karena mereka semua merupakan perempuan-perempuan mulia yang menjadi sorotan publik.

Demikian itu adalah pengantar tafsir ayat oleh ibn ‘Āsyūr, sementara, ibn Kašīr mengawali tafsirnya dengan penjelasan tentang tujuan perintah berjilbab bagi perempuan mukminah, yaitu untuk memperbedakannya dengan perempuan Jahiliyah dan para budak. Ia juga menjelaskan makna jilbab,¹⁷⁶ selanjutnya cara penggunaan jilbab tersebut.¹⁷⁷ Ibn Kašīr, al-Marāgī,¹⁷⁸ dan Wahbah¹⁷⁹

¹⁷⁵ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid IX, Juz 22, 106.

¹⁷⁶ Jilbab adalah *ridā’* (kain lebar) yang diletakkan di atas kerudung.

¹⁷⁷ Yaitu menutupkan pada wajahnya dari atas kepalanya dan hanya menampakkan satu matanya. Dalam riwayat lain dijelaskan mata kiri. Ibn Kašīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Juz 3, 526.

¹⁷⁸ Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, Jilid VIII (Dār al-Fikr, t.t.), juz 22, 37.

¹⁷⁹ al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” Jilid XI, Juz 22, 431.

mengantari tafsir ayat tersebut dengan mengutarakan kondisi sebelum turun ayat, yaitu seringkali terjadi gangguan terhadap kaum perempuan muslimah oleh kaum munafik dan orang-orang yang mengidap patologi kepribadian. Wahbah sendiri, dalam uraian tafsir mufradat, menjelaskan kata jilbab sebagai *al-Mala'ah* (baju terluar) yang digunakan oleh seorang perempuan untuk menutupi tubuhnya yang letaknya di atas baju kurung, atau pakaian yang menutup seluruh tubuh.¹⁸⁰ Dalam penjelasan tafsirnya, ia memaknai jilbab senada dengan ibn Kaṣīr di atas.

Sebenarnya, intinya adalah sama, yaitu tentang penataan/pranata kehidupan sosial yang saling menghargai antara muslim dan non-muslim, agar tidak saling mengganggu, dan ternyata kaum perempuan Muslimah menjadi sasaran gangguan orang-orang non-muslim. Oleh sebab itu, semangat ayat, menurut ibn ‘Āsyūr, adalah mengatasi problem/kekacauan pranata dengan menguatkan pendidikan keluarga muslim terkait dengan membangun etika berpakaian bagi muslimat agar punya identitas dan karakter yang berwibawa.

Menurut ibn ‘Āsyūr, kata نساء adalah bentuk jamak dari امرأة sehingga tidak mempunyai bentuk asal

¹⁸⁰ Wahbah al-Zuhailī, *Tafsier al-Munīr*, Jilid XI, Juz 22, 430, diakses 14 Juli 2020, <https://archive.org/details/TafsierMonier>.

singular/tunggalnya. Penjelasan hal yang sama terdapat pada tafsir al-Ahzab/33: 55. Maksud dari نِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ tersebut bukan أَزْوَاجِ الْمُؤْمِنِينَ yang berarti pasangan-pasangan/para istri kaum mukminin. Sebab, aneksasi (إضافة) kata نِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ menunjukkan hubungan dua unsur kata dengan memperkirakan partikel مِنْ sehingga artinya adalah ‘perempuan-perempuan (dari) kalangan mukminin (النساء مِنْ الْمُؤْمِنِينَ)’ yang secara tegas lagi berarti ‘perempuan-perempuan yang beriman’, baik yang sudah berkeluarga maupun yang belum.

Wahbah mengutip pendapat Abu Hayyan bahwa cakupan makna kalimat نِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ adalah perempuan merdeka dan hamba sahaya. Selain itu, menurutnya, bahwa fitnah yang ada pada perempuan budak adalah lebih potensial karena para budak lebih banyak beraktifitas di luar daripada perempuan merdeka.¹⁸¹

Kata جَلَابِيبٍ merupakan bentuk jamak taksir dari جلباب yaitu pakaian (kain) penutup, lebih mungil daripada

¹⁸¹ Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr Munīr*, Jilid XI, Juz 22, 432, diakses 14 Juli 2020, <https://archive.org/details/TafsierMonier>.

selendang dan lebih lebar daripada kerudung, yang diletakkan oleh seorang perempuan di atas kepalanya, sehingga kedua sisinya melingkung ke bawah menutupi kedua pelipis (areal telinga atau Jawa; *athi-athi*) kanan-kiri kepalanya dan menutup rapat bagian tengahnya yaitu tengkuk, pundak, dan punggung. Pakaian tersebut dikenakan oleh seorang wanita ketika pergi keluar mengunjungi tempat-tempat di luar rumah. Pola atau *style* pengenaan jilbab tersebut oleh kaum perempuan berbeda-beda sesuai tradisi dan budayanya. Maksud semua itu, sebagaimana yang ditunjukkan oleh ayat *ذَلِكَ أَذَىٰ أَنْ يُعْرِفَنَ* *فَلَا يُؤْذَيْنَ*, adalah agar menjadi identitas yang melindungi harga diri.¹⁸² Tampaknya, sama dengan tafsir al-Marāgī, bahwa tujuan pengenaan jilbab adalah agar orang-orang munafik dan orang-orang yang berpenyakit hati (bersyahwat besar) yang terpesona dengan aurat kaum perempuan tidak berani lagi mengganggunya.¹⁸³

Makna *أَذَىٰ (الإِدْنَاء)* adalah mendekatkan/memudahkan, dan semua itu merupakan metafora/penggambaran makna perintah 'memakai/menggunakan' jilbab, sebagaimana nyanyian Basyar (kata ibn ‘Āsyūr) sebagai berikut:

¹⁸² Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid IX, Juz 22, 106-107.

¹⁸³ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.t., Jilid VIII, juz 22, 38.

ليلةٌ تلبسُ البياض من الشهر ... وأخرى تُدني جلايبَ سودا

“Bagaikan malam yang memakai (pakaian) putihnya dalam sebulan...; Sementara, perempuan yang lain mengenakan jilbab-jilbab hitam”.

Dalam redaksi lirik tersebut, Basyar menyandingkan kata تُدني dan تلبس sehingga menjadi dasar bahwa makna mendekatkan (تُدني) sesuatu pada badan adalah memakai (تلبس) atau mengenakan sesuatu sebagai pakaian kebiasaan.

Menurut ibn ‘Āsyūr, konon, pemakaian jilbab adalah penanda/symbol dari perempuan merdeka; sementara, para perempuan budak tidak berjilbab. Kaum perempuan merdeka kalau pergi keluar, ke tempat-tempat rekreasi--secara tradisional--harus berjilbab. Sebaliknya, ketika malam hari dan menuju tempat-tempat bekerjanya tidak berjilbab. Sementara, tradisi bekerja mereka adalah di malam hari. Demikian adalah *setting* budaya mereka menjelang ayat itu turun.

Dalam konteks itulah--keluar rumah untuk bekerja di malam hari--mereka diperintahkan oleh ayat tersebut untuk mengenakan jilbab dengan maksud agar dikenali bahwa mereka adalah perempuan-perempuan merdeka, sehingga tidak mudah tersasar gangguan dari pihak-pihak lelaki ‘nakal’ yang biasanya menggoda para budak; Atau,

terhindar dari gangguan orang-orang munafik yang merendahkan perempuan-perempuan mukminat dan mencaci mereka dengan kata-kata yang menyebabkan sakit hati kaum muslimin; Atau, terkadang dengan tidak berjilbab, maka perempuan mukminat membuka peluang pada kaum munafik untuk mengganggunya, sehingga dengan demikian, terjadilah gangguan dari dua arah. Atas dasar itu, kata ibn ‘Āsyūr, perintah berjilbab tersebut merupakan *سد الذريعة*.¹⁸⁴

Analisis struktur dan semantika ayat untuk menemukan *maqṣad* ayat yang menjelaskan hukum (perintah) berjilbab sebagai ‘sarana prevensi’ dari keburukan kaum munafikin tersebut sungguh sangat detail dilakukan oleh ibn ‘Āsyūr yang tidak dilakukan oleh ibn Kaṣīr dan al-Marāgī.

Selanjutnya, kata *ذَلِكَ* menunjuk pada makna *الإدناء* yang ditarik dari kata perintah *يُذْنِبْنَ*, yaitu perintah memakai jilbab atas kaum perempuan sebagaimana di atas. Artinya, pemakaian jilbab itu bertujuan agar menjadi syi’ar (simbol *distinctif*) bagi perempuan-perempuan mukminat yang mengarahkan maksud bahwa mereka itu orang-orang merdeka, sehingga laki-laki ‘nakal’ sekali-kali tidak berani

¹⁸⁴ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid IX, Juz 22, 107.

mengganggunya yang dengan begitu, kaum perempuan mukminat mendapatkan ketentraman dan kesentosaan.¹⁸⁵

Diterangkan oleh ibn ‘Āsyūr juga, bahwa selama masa pemerintahan Umar ibn al-Khaṭṭab, para budak perempuan dilarang mengenakan kerudung/قناع agar tidak kabur dengan para perempuan merdeka, dan ia memberikan sanksi atas mereka yang melanggar dengan pukulan tongkat. Setelah kekhilafahannya berakhir, maka hilang pula peraturan tersebut. Namun demikian, hal itu akhirnya menjadi ucapan umum seperti:

هِنَّ الْحَرَائِرُ لَا رِبَاتَ أَسْمَرَةَ ... سَوْدُ الْحَاجِرِ لَا يَقْرَأَنَّ بِالسُّورِ

“Merekalah perempuan-perempuan merdeka tidak mengenakan kerudunghitam lekuk-lekuk matanya seraya tidak membaca surat-surat Al-Qur’an”.¹⁸⁶

Syair tersebut menggambarkan kemerosotan tradisi berpakaian kaum perempuan mukminat setelah dahulunya teratur secara syar’iyah.

Catatan akhir ayat dengan pernyataan وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا menurut ibn ‘Āsyūr adalah menyatakan penghapusan dosa atas kesalahan-kesalahan penataan kehidupan yang menyebabkan perempuan-perempuan merdeka terganggu

¹⁸⁵ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid IX, Juz 22, 107.

¹⁸⁶ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid IX, Juz 22, 107.

(yang mungkin karena tidak berkerudung/berjilbab) yang dianggap oleh orang-orang yang bermental buruk sebagai perempuan-perempuan budak sahaya, yaitu sebelum adanya peraturan agama yang mengingatkan masyarakat untuk menerapkan pranata Islam tersebut. Catatan pamungkas tersebut menuntut terwujudnya maksud agama,¹⁸⁷ yaitu tereturnya relasi kehidupan antara laki-laki dan perempuan serta kalangan perempuan merdeka dan budak secara baik.

c) Aplikasi teori *maqāṣidīy*

Berdasarkan pada penafsiran ibn ‘Āsyūr di atas, dapat dipahami, bahwa ideal ayat adalah tentang urgensi sarana/media untuk mewujudkan cita-cita pranata sosial. Dalam poin ayat ini, cita-cita ayat adalah terwujudnya harga diri kaum perempuan sebagai manusia yang sempurna dan mulia, karena sebelumnya (sebagaimana tafsir ayat sebelumnya), kaum perempuan ternistakan oleh budaya. Oleh sebab itu, ayat tersebut menegaskan wajibnya instrumentasi pakaian yang memuliakan, berupa ketentuan-ketentuan hukum, untuk kaum perempuan yang akan berdampak positif bagi mereka yaitu keterlindungan dari pelecehan dan gangguan-gangguan. Itulah *maqṣad* yang dapat ditemukan dari tafsir ayat.

¹⁸⁷ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid IX, Juz 22, 107.

Untuk merealisasikan *maqṣad* itu, Allah menjadikan keluarga Nabi (*ahl al-bait*) yang perempuan-perempuan, serta semua muslimat, sebagai teladan ideal yang mempercontohkan instrumentasi pakaian ideal untuk kaum perempuannya, yaitu jilbab. Tegasnya, pesan ayat tersebut adalah memosisikan kaum perempuan muslimah sebagai sosok-sosok *stylish* yang terhormat yang akan menjadi teladan bagi keluarga muslim lainnya.

Ibn ‘Āsyūr, dalam kaitan tafsir ayat ini, menganalisis semantika kata-kata (semacam *tafsīr al-mufradāt*) dan aneksasinya dalam membentuk makna konseptual, misalnya, kata نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ yang berarti ‘istri-istri kaum mukminin’ yang mukminah-muslimah, bukan menggunakan kata yang boleh jadi berarti ‘istri-istri kaum mukminin yang mungkin muslimah atau mungkin kafirah’ seandainya menggunakan aneksasi term/kata اَزْوَاجِ الْمُؤْمِنِينَ.

Ibn ‘Āsyūr juga menapaki tafsirnya dengan mencermati jaringan internal struktur (redaksi) ayat dengan memperhatikan frasa-frasa kausalistik, misalnya ذَلِكَ أَذَى أَنْ يُعْرِفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ sehingga dengan tampak jelas *maqṣad*-ideal ayat sebagaimana telah diuraikan di atas.

Selain itu juga, ibn ‘Āsyūr mensinyalir, bahwa ayat yang berpesan kepada kaum perempuan mukminat tersebut, yang secara tersurat berupa perintah mengenakan jilbab, adalah mempunyai telos yang ditunjukkan oleh redaksi ayat berikutnya. Dengan demikian, dia sangat serius dalam menangkap esensi ayat untuk menangkap maksudnya. Tegasnya, perintah mengenakan jilbab bagi kaum perempuan mukminat merupakan instrumentasi, atau *wasilah*, yang dalam kaidah usul fikih disebut dengan menutup celah-celah keburukan. Atas dasar itu, maka perintah berjilbab tersebut merupakan sebuah سَدَّ الذَّرِيعَةِ, bukan sebagai tujuan pokoknya.

Sementara itu, *maqṣad* (cita-cita) ayat adalah ‘terhormatnya’ dan terpeliharanya kaum perempuan mukminat melalui instrumentasi agama berupa keharusan berpakaian (jilbab) secara disiplin untuk menutup aurat yang sekaligus merupakan pembeda antara perempuan budak (tidak berjilbab) dan perempuan mukminat merdeka. Penentuan dan penemuan *maqṣad* tersebut dilakukan ibn ‘Āsyūr dengan menganalisis konteks tradisi-budaya masyarakat, khususnya pada era pra Islam, yang dipadukan dengan dukungan menyuguhkan syair-syair Arab-Jahiliyah untuk membantu penetapan makna term-term ayat, dan hal itu sangat detail dilakukannya yang tidak dilakukan oleh ibn Kaṣīr, al-Marāḡī, dan Wahbah.

d) Kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik

Upaya ibn ‘Āsyūr menemukan ideal ayat di atas adalah dengan menganalisis tujuan hukum menutup aurat yang sebagai sarannya adalah penggunaan jilbab. Jilbab tersebut merupakan sarana (*wasīlah*) terlindunginya harga diri, bagian tubuh perempuan mukminat, yang menjadi dugaan sasaran syahwat dari para lelaki penghamba syahwat. Dari sisi *maqāṣid* yang bertumpu pada prinsip *musāwah* diketahui bahwa cita-cita ayat adalah menegakkan ‘harga diri perempuan mukminat’ dari posisinya sebagai sasaran libido kaum laki-laki patologis. Dengan demikian, ayat tersebut secara tekstual adalah berbicara tentang instrumentasi hukum berpakaian bagi kaum mukminat, yaitu berupa kewajiban menutup aurat dengan jilbab, sehingga konsep ‘menutup aurat’ ini dapat dikembangkan melalui logika *qiyas* (analogi) dengan menetapkan kausa hukumnya, yaitu sebagai pola pakaian ideal kaum perempuan muslimah.

Keluarga Nabi saw. sebagai objek sapaan Allah, dalam ayat tersebut, adalah berfungsi sebagai model ideal keluarga muslim yang melindungi harga diri, terutama bagi anggota keluarga yang perempuan. Dengan demikian, suami atau kepala keluarga harus membangun relasi yang baik terhadap

anggota keluarga yang perempuan, sebagai istri maupun anak-anak keluarga, dengan memberikan ketentuan berpakaian yang memenuhi kriteria syari'ah Islam. Selanjutnya, dalam menemukan *maqṣad*-ideal ayat, ibn 'Āsyūr menapaki tafsir *maqāṣid*nya dengan mencermati ikatan internal struktur redaksi ayat, seperti memperhatikan frasa-frasa kausalistik dari ungkapan *ذَلِكَ أَذَىٰ أَنْ يُعْرِفَنَ فَلَا يُؤْذَيْنِ* agar tampak jelas maksud ayat, bahwasannya perintah mengenakan jilbab bagi kaum perempuan sekedar merupakan instrumentasi yang dalam kaidah usul fikih disebut dengan 'menutup celah-celah buruk' (سد الذريعة) menuju kondisi ideal (goal) yaitu agar tidak terjadi pelecehan martabat kaum perempuan baik dalam kehidupan keluarga maupun masyarakat.

Telos ayat juga diperoleh ibn 'Āsyūr dengan memadukan analisis konteks turun ayat untuk melihat tradisi kala itu tentang dunia perempuan dalam lingkungan keluarga melalui investigasi syair-syair Arab-Jahiliyah, misalnya, *سود المحاجر لا يقرآن بالسور ... هنّ الحرائر لا ربّات أخرة* yang selanjutnya, kondisi tersebut ditarik ke situasi masa hidup ibn 'Āsyūr dimana perempuan sudah mempunyai posisi tidak lagi seperti dahulu, lalu mengimajinasikan konsep futuristik keluarga muslim yang berprinsip pada *fiṭrah*, *musāwah*, dan *maṣlahah*. Dengan demikian, di era modern yang nyaris kaum perempuan mendapatkan hak-haknya sebagaimana

kaum lelaki, maka keluarga muslim tetap harus memperhatikan pakaian perempuan di lingkungan keluarganya, yaitu berjilbab, terlebih dalam konteks kehidupan sosial-ekonomi, sehingga pakaian yang menutup aurat (jilbab) bagi perempuan muslimah adalah ketentuan hukum Islam yang harus ditegakkan.

b. Pembinaan etika relasi laki-laki dan perempuan dalam keluarga

Q.S. al-Nur/24: 31 (etika relasi laki-perempuan dalam keluarga)

Surat al-Nur merupakan kelompok surat Madaniyah. Secara tertib turunnya, surat al-Nur berada pada urutan surat yang ke-102. Berdasar urutan dalam mushaf, ia berada pada urutan surat yang ke-24. Berdasarkan penjelasan tersebut diketahui bahwa aturan penggunaan jilbab bagi perempuan mukminat datang lebih dahulu dari surat al-Nur ini, dan dipertegas lagi dalam surat al-Nur ini.

a) Teks dan terjemah ayat

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ بَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ

نِسَائِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (.)

Katakan kepada para wanita yang beriman, "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putra-putra mereka, atau putra-putra suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara lelaki mereka, atau putra-putra saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertobatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung (Q.S. al-Nur/24:31).

b) Deskripsi dan analisis tafsir ayat

Ayat di atas, kata ibn ‘Āsyūr, merupakan kelanjutan perintah Allah terhadap kaum perempuan yang juga telah diperintahkan kepada kaum lelaki, sebagaimana ayat sebelumnya (al-Nur: 30), untuk memelihara pandangan mata dan kemaluan. Tujuan utama ayat adalah menepis anggapan bahwa yang biasa main mata dan melihat kemaluan/aurat adalah lelaki, tetapi karena hal itu juga secara naluri terjadi pada perempuan, maka hikmah ayat

diturunkan adalah menepis anggapan seperti itu.¹⁸⁸ Ini ditangkap oleh ibn ‘Āsyūr berdasar korelasi ayat dengan tersambungny dengan *waw*, serta analisis konteks budaya, dan hal ini tidak dijelaskan dalam tafsir ibn Kašīr,¹⁸⁹ al-Marāgī, dan Wahbah. Al-Marāgī dan Wahbah hanya menjelaskan relasi ayat tentang larangan mengumbar mata dan kemaluan dengan larangan memasuki rumah orang lain tanpa izin sebagaimana ayat ke 29 (dalam uraian ‘makna global ayat’).¹⁹⁰

Ibn ‘Āsyūr memulai tafsirnya dengan memerinci makna terminologis kosa kata ayat, berupa analisis frasa. Ungkapan وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا; kata الزينة yaitu segala sesuatu yang menghasilkan keindahan. Ia berakar dari kata زين yang berarti حسن (bagus/indah). Untuk memperkuat analisis tersebut, ibn ‘Āsyūr memanfaatkan syair Umar bin Abi Rabiha, جَلَّ اللهُ ذَلِكَ الْوَجْهَ زَيْنًا. Juga memperkuat dengan Q.S. Ali Imran/3: 14 (زِينِ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ); dan Q.S.al-Hijr/15: 16 (وَزِينَاهَا لِلنَّاظِرِينَ). Menurut ibn ‘Āsyūr, perhiasan

¹⁸⁸ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid VIII, Juz 18, 205.

¹⁸⁹ Ibn Kašīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid III, 293.

¹⁹⁰ Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, vol. Jilid VI (Dār al-Fikr, t.t.), juz 18, 97.; al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” Jilid IX, Juz 18, 547.

(الزينة) itu dua macam; berupa fitrah (خَلْقِيَّة) atau hasil usaha (مَكْتَسِبَة). Yang bersifat fitrah adalah wajah, telapak tangan, dan lengan. Sedangkan yang diusahakan adalah pakaian, perhiasan intan-permata, celak, pacar, dan cat kuku. Jika kata tersebut dimutlakkan, maka menunjuk pada makna pakaian sebagaimana Q.S. al-A'raf/7: 31 (يا بني آدم خذوا زينتكم) (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده) 32; juga menunjuk makna hiasan/pakaian kebanggaan seperti digunakan pada Q.S. Thaha/20: 59 (قال موعدكم يوم الزينة).¹⁹¹

Hiasan (الزينة) tersebut dilarang (jika dipamerkan), karena berdampak pada tergeraknya syahwat kaum lelaki pada umumnya yang menjadi sarana/pemicu perbuatan keji, kecuali laki-laki yang memiliki nuansa kemahraman nasab maupun *muṣāharah* sehingga dengan itu tertahanlah rasa syahwatnya, dan secara hukum, dikecualikan dari sesuatu yang dilarangkan terhadap perempuan tersebut. Perhiasan (الزينة) zahir yang dikecualikan adalah sesuatu yang memberatkan kaum perempuan jika ditutupi, seperti celak, cincin, dan pacar. Ibn ‘Āsyūr mengutip pendapat ibn al-‘Arabi; bahwa perhiasan zahir itu dua macam, خَلْقِيَّة dan

¹⁹¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid VIII, Juz 18, 205-206.

مصطنعة. Yang pertama adalah semua tubuh perempuan. Sedangkan yang kedua (مصطنعة) yaitu apa saja yang biasanya tidak dapat ditinggalkan oleh perempuan seperti perhiasan, warna-warninya, celak, pacar/cat kuku, dan siwak. Perhiasan zahir yang خَلْقِيَّة yang sulit ditutupi adalah wajah, telapak tangan, dan tumit. Sebaliknya, perhiasan yang tersembunyi/batin adalah bagian atas betis, pergelangan, pantat, leher, dan telinga.

Perhiasan zahir yang مصطنعة yang sukar ditutupi adalah sesuatu yang menjadi susah ditinggalkan oleh perempuan dari sisi suaminya, dan yang sebayanya, dan tidak mudah menghilangkannya ketika di depan kaum lelaki dan mengembalikannya ketika sendirian di rumah. Demikian juga apa yang menjadi tempat menaruhnya tidak diperintah untuk menutupinya seperti cincin, berbeda dengan anting-anting (القرط والدمالج).¹⁹²

Kata ibn ‘Āsyūr, ulama berselisih tentang gelang dan binggel. Yang jelas, keduanya termasuk perhiasan yang zahir. Al-Qur’an sendiri mengakuinya sebagaimana pernyataan ayat berikut *ولا يضرين بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن*. Ibn

¹⁹² Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid VIII, Juz 18, 206.

‘Āsyūr mendiskusikan ketentuan perhiasan zahir ataupun yang tersembunyi dengan merujuk pendapat-pendapat pakar fikih, misalnya, ibn al-‘Arabiy yang mengutip ibn al-Qāsim dari Mālik, bahwa الحُضَاب (cat kuku) secara umum merupakan perhiasan. Ibn al-‘Arabi menegaskan, jika الحُضَاب itu ada di kedua tangan maka termasuk perhiasan dalam. Wahbah menjelaskan bahwa yang dimaksud الزينة adalah perhiasan yang bersifat umum yang digunakan mempercantik diri, dan juga mencakup bagian tubuh yang menjadi tempat perhiasan. Pemaknaan yang kedua menunjukkan *majaz* dalam penggunaan kata tersebut.¹⁹³ Berdasar penjelasan di atas, maka penjelasan ibn ‘Āsyūr lebih rinci.

Makna إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ialah sesuatu yang tidak ditutupi oleh perempuan, seperti wajah, kedua tangan, kedua tumit. Para mufasssirin menjelaskan bahwa makna perhiasan itu adalah semua tubuh perempuan. Sedangkan yang tampak adalah wajah dan kedua tapak tangan, dan dikatakan, termasuk kedua tumit dan juga rambut. Menurut tafsir ini, perhiasan zahir adalah apa saja yang dibuat oleh Allah yang secara fitrah tampak yang jika ditutup maka kehilangan kemanfaatannya atau membawa kesusahan atas seorang

¹⁹³ al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” Jilid IX, Juz 18, 551.

perempuan, misalnya, wajah dan kedua telapak tangannya. Adapun kedua tumit, maka jika ditutup, tidak menghilangkan kemanfaatan, tetapi menyulitkan, karena beraktifitas tanpa alas kaki itu hanya merupakan kebanyakan tradisi kaum baduwi. Oleh sebab itu, para fukaha berbeda pendapat tentang hukum menutupnya.¹⁹⁴

Imam Malik mempunyai dua mazhab; *pertama*, yang paling terkenal adalah wajib menutupnya; *kedua*, dikatakan, tidak wajib. Abu Hanifah tidak mewajibkan. Adapun sesuatu yang menjadi hiasan keindahan perempuan dan tidak sulit menutupnya maka tidak termasuk perhiasan yang zahir, seperti leher, puting susu, lengan, pergelangan, dan bagian atas betis. Demikian pula sesuatu yang menjadi keindahan perempuan, walau bukan bertelanjang, -seperti pantat, kedua paha-, dan tidak termasuk sesuatu yang menjadi menyusahkan untuk ditutupkan baju atasnya.

Ibn ‘Āsyūr mengutip hadis yang diriwayatkan Imam Malik dalam *al-Muwatṭa’* “نساء كاسيات عاريات مائلات مميلات لا يدخلن الجنة” (perempuan-perempuan yang berpakaian, tetapi telanjang yang berlenggak-lenggok dalam polahnya tidak dapat masuk Surga). Ibn Abd al-Barri berkata, yang dimaksud oleh hadis tersebut yaitu, 'perempuan-perempuan

¹⁹⁴ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid VIII, Juz 18, 207.

yang mengenakan pakaian tipis yang menerawang-terang sehingga tidak tertutup auratnya. Artinya, mereka itu secara formal berpakaian, tetapi secara hakikat tidak berpakaian'. Malik menafsirkan, bahwa mereka adalah berpakaian tipis-tipis, tidak menutup kulit dan bodi mereka sehingga masih kuat pesonanya.¹⁹⁵

Uraian tentang ketentuan hukum pakaian dan perhiasan tersebut oleh ibn 'Āsyūr secara kuat ditonjolkan dengan mendiskusikan pendapat hukum para fukaha sampai dapat dikatakan bahwa terdapat corak *fiqhi* dalam tafsir ibn 'Āsyūr tersebut, suatu ulasan yang tidak terdapat dalam tafsir al-Marāgī, karena cenderung melihat ayat dalam frame pemahaman pranata untuk ketertiban sosial.¹⁹⁶ Wahbah menjelaskan perbedaan hukum tersebut secara detail, karena corak tafsir Wahbah bercorak *fiqhi*.¹⁹⁷

Ibn 'Āsyūr mengutip pendapat Imam Malik, ia berkata: bahwa Umar ibn al-Khaṭṭab melarang perempuan-perempuan mengenakan pakaian *Qubāṭī*. Dalam syarahnya, ibn Rusydi menjelaskan, bahwa mereka memakai pakaian yang menempel lekat pada kulit badan karena sangat ketatnya sehingga tampak jelaslah sesuatu yang menjadi

¹⁹⁵ Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid VIII, Juz 18, 207.

¹⁹⁶ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.t., Jilid VI, juz 18, 98.

¹⁹⁷ Iskandar Iskandar, "Model Tafsir Fiqhi: Kajian atas Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj Karya Wahbah az-Zuhaili," *Mazahib* 10, no. 2 (2012) diakses pada tanggal 15 Agustus 2020.

keindahan tubuhnya. Dari Jāmi‘ al-‘Atabiyyah menurut riwayat-riwayat ibn Wahb, Malik berkata tentang perempuan budak yang memakai الأقبية sungguh menjadi sesuatu yang mengherankan aku, tiba-tiba kedahsyatan perempuan itu menyuguhkan kelemahannya.¹⁹⁸

Jumhur fukaha menyatakan, bahwa pengecualian ‘menampakkan wajah dan kedua telapak tangan’ adalah termasuk cakupan umumnya makna ‘mencegah menampakkan perhiasan’. Hal itu menuntut pembolehan menampakkan kedua tapak tangan dalam segala kondisi berdasarkan klausul, ‘hendaklah orang-orang yang dikecualikan itu sama keadaannya dengan mereka (populasi) yang menjadi obyek hukum’. Menurut al-Syafi‘i, pengecualian tersebut adalah dalam kondisi salat saja, dan ini merupakan pengkhususan yang tidak beralasan. Kaum perempuan dilarang mempermudah atau meremehkan pemakaian kerudung (الخمار), yaitu pakaian yang diletakkan oleh perempuan di atas kepalanya untuk menutupi rambut, leher, dan kedua telinganya. Konon perempuan-perempuan di kala dahulu melambungkan jilbabnya ke punggung sebagaimana perempuan-perempuan yang disebut نساء الأنباط,

¹⁹⁸ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid VIII, Juz 18, 207.

sehingga tersisa leher atas dan bawahnya, dan kedua telinganya masih tampak terlihat.¹⁹⁹ Oleh sebab itu, mereka disuruh oleh Allah Swt. dengan firman-Nya, *وليضربن بخمرهن على جيوبهن* untuk memakai kerudung.

Kata *الضرب* berarti 'kuatnya pemakaian', seperti firman Allah dalam Q.S. al-Baqarah/2: 26, *إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا*. Makna ayat adalah, 'hendaklah mereka, para perempuan, mengenakan kuat-kuat pakaian kerudungnya yang menutupi bagian atas leher sekira tidak tampak sebagian kulit lehernya (*بشرة الجيد*). Huruf *ب* pada *بخمرهن* menyatakan penguatan pemakaian sehingga melekat, artinya, mereka harus benar-benar mengenakan kerudung yang rapat, menutupi leher. Yang ditutupi dengan kerudung adalah *الجيوب*, jamak dari kata *جيب*, yang berarti kerah baju gamis yang melingkari leher perempuan sekira tidak ada yang terlewat antara ujung kerudung dan pokok kerah leher yang berisi keindahan kulit perempuan yang tampak.²⁰⁰

Diulanginya frase *ولا يبدین زینتهن* adalah dalam rangka 'penguatan/*تأكيد*' larangan menampakkan perhiasannya, terutama dalam rangka menjelaskan pengecualian

¹⁹⁹ Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid VIII, Juz 18, 208.

²⁰⁰ Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid VIII, Juz 18, 208.

dibolehkannya menampilkan perhiasan perempuan selain yang zahir di hadapan beberapa pihak. Pihak-pihak tersebut adalah banyak, yaitu yang disebutkan setelah eksepsi (الاستثناء). Mereka merupakan orang-orang yang punya keakraban sangat erat dengan perempuan itu, sehingga tidak mungkin menjelekkan atau menginginkan jeleknya perempuan. Dibolehkannya perempuan menampilkan perhiasannya selain yang zahir di hadapan mereka (yang terkecualikan) adalah karena terasa sangat menyusahkan untuk menyembunyikannya dalam beberapa waktu; karena interaksi antara seorang perempuan dengan kerabat-kerabat dan *muṣāharahnya* (mertuanya) yang terkecualikan itu sangat sering dan berulang, dan seandainya itu diwajibkan maka seorang perempuan mengalami kesusahan (حرج).²⁰¹

Di antara yang terkecualikan tersebut adalah suami (البعولة). Kata البعولة merupakan bentuk jamak (التكسير) dari بعل yang artinya suami dan tuan dari perempuan (istri). Dikatakan demikian karena suami adalah yang menjamin dan melindungi istrinya. Ibn ‘Āsyūr mengutip pendapat ibn al-Qāsim dari kitab الجامع من العتبية yang menjelaskan perkataan

²⁰¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid VIII, Juz 18, 208.

Malik ketika ditanya tentang seorang lelaki yang ibu mertuanya meletakkan jilbabnya di sampingnya.

Malik berkata, 'tidak mengapa'. Juga ibn Rusyd dalam kitab syarahnya yang menyatakan dibolehkannya hal itu karena Allah berfirman, *وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن*. Allah membolehkan seorang perempuan meletakkan kerudungnya dari kerah leher gamisnya dan menampilkan perhiasannya di hadapan para mahramnya, baik dari nasab maupun *muṣāharah*. Malik menganalogikan suami dari anak perempuannya dengan anak lakinya suami seorang perempuan karena sama dalam kemahraman nasab dan *muṣāharah*.²⁰²

Penyandaran kata *نساء* pada *هن* dalam unit kata *نسائهن* (perempuan-perempuan mukminat) dimaksudkan bahwa perempuan-perempuan tersebut adalah mereka yang mempunyai relasi spesifik dengan perempuan-perempuan tersebut. Ibn ‘Āsyūr melakukan analisis kebahasaan untuk memahami makna *نسائهن* secara tepat dengan berdalil pada pemakaian-pemakaian ayat-ayat yang lain, misalnya

²⁰² Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid VIII, Juz 18, 209.

واستشهدوا شهيدين من رجالكم (Q.S. al-Baqarah/2: 282), dan yang dimaksud dari *من رجال دينكم* adalah *رجال دينكم*.²⁰³

Dari analisis makna kata *نساءهن* tersebut, ibn ‘Āsyūr mengetengahkan adanya perbedaan pendapat para fukaha tentang bolehnya perempuan musyrik dan ahli dzimmah melihat sebagaimana bolehnya muslimah menampakkan perhiasan dirinya pada seorang lelaki asing (bukan mahram). Pendapat kalangan mufassirin dan fukaha Malikiyyah dalam hal ini kurang terang. Namun ada pendapat ibn al-Hajib bahwa aurat perempuan merdeka adalah apa saja selain wajah dan kedua telapak tangan. Sedang pendapat Abu Abdullah ibn al-Hājj adalah bahwa perempuan kafir itu hukumnya seperti orang laki-laki bukan mahram (*اجني*).²⁰⁴

Mazhab Syafiiyyah ada dua kelompok; *pertama* bahwa perempuan non-muslimah tidak boleh melihat muslimah selain wajah dan kedua telapak tangan. Pendapat itu dikuatkan oleh al-Baghawi dan al-Baidhawi, serta dikokohkan oleh Fakhruddin al-Razi dalam tafsirnya. Dikutib juga beberapa pendapat sahabat seperti Umar dan

²⁰³ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid VIII, Juz 18, 209.

²⁰⁴ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid VIII, Juz 18, 210.

ibn Abbas; bahwasannya, suatu ketika, Umar berkata kepada Abu 'Ubaidah ibn al-Jarrah, "saya mendengar kalau perempuan-perempuan *ahl al-zimmah* masuk pemandian bersama-sama perempuan muslimah, maka laranglah itu dan buatlah pembatas, karena *ahl al-zimmah* tidak boleh melihat aurat muslimah."²⁰⁵ Kedua, bahwa perempuan non-muslim sama dengan perempuan muslim, dan pendapat itu dikuatkan oleh al-Ghazali.

Adapun yang dimaksud dari التابعون غير أولي الإربة من الرجال adalah sekelompok laki-laki yang merdeka yang masing-masing satuannya bersekutu dalam memiliki dua sifat, yaitu selalu berdekatan mengikuti gerak-gerik dalam lingkungan rumah tangga dan tiada hasrat (التبعية وعدم الإربة). Sifat selalu mengikuti (التبعية) ini dicirikan dengan bahwa mereka selalu berada di rumah bersama seorang perempuan yang diikuti walau bukan sebagai kemilikan budak. Namun, mereka selalu bolak-balik di sekitarnya untuk melayani ataupun mengambil sedekah. Sedangkan memiliki sifat 'tiada hasrat' berarti tidak punya hasrat/sahwat jima' terhadap seorang perempuan tersebut. Dan itu tampak pada seorang yang impoten dan terkebiri serta orang yang tua renta. Di sini, Allah memberi keringanan pada seorang perempuan untuk tidak menutupi perhiasaanya yang bukan zahir (sebagai

²⁰⁵ Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid VIII, Juz 18, 210-211.

bagian aurat) kepada mereka karena menutupinya menyebabkan kesulitan, lagi pula sudah tegas tidak ada penyebab bahaya syahwat dari mereka dan dampaknya dari kedua belah pihak.

Terdapat kemusykilan tentang seorang terkebiri yang bukan sebagai pelayan/pembantu di rumah (غير التابع).

Apakah disamakan dengan yang selalu berdekatan pada perempuan tersebut atau tidak dapat disamakan. Terdapat dua pendapat, dan keduanya adalah dari Malik. Kata ibn al-Faras, yang benar, dia boleh masuk ke lingkungan dekat perempuan jika terpenuhi dua syarat, yaitu التبعية وعدم الإربة (sebagai pekerja pelayanan dan tidak memiliki kebutuhan syahwat perempuan). Dikatakan bahwa pendapat itu dari Muawiyah bin Abu Sufyan.²⁰⁶ Adapun para waria sering masuk ke rumah dan bergaul dengan perempuan-perempuan dalam nuansa terbuka aurat itu terjadi sebelum turun ayat, dan setelah turun, maka hal itu dilarang oleh syarak.

Untuk mempertajam makna hukum dari pesan ayat, ibn ‘Āsyūr juga menganalisis posisi *i'rab* frasa غير أولى الإربة serta dampak pemahaman hukum yang diperolehnya.

²⁰⁶ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid VIII, Juz 18, 211.

Selanjutnya, yaitu anak-anak kecil yang boleh bergaul dengan seorang perempuan tanpa harus menjaga auratnya adalah dibatasi dengan 'belum mempunyai/merasakan syahwat' (لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ), artinya, masih belum *murāhaqah*.²⁰⁷

Kemudian, akhirnya, ibn ‘Āsyūr mendalami posisi hukum العَمِّ وَالْخَالِ (paman dari ayah, paman dari ibu) yang tidak disebutkan dalam ayat di atas, tetapi memiliki posisi sama dengan para pihak yang terkecualikan, maka menurut Hasan dan Jumhur, bahwa keduanya adalah sama dengan mahram-mahram yang terkecualikan dalam ayat, dan ini pendapat Malik. Berbeda dengan al-Sya'bi yang mencegahnya, karena paman serta bibi itu berkesempatan atau boleh mensifati/menerangkan kriteria perempuan untuk dinikahi anaknya, padahal anaknya tersebut bukanlah sebagai mahram perempuan. Itulah alasannya, namun bersifat lemah, karena terdapat penjaga yang sejatinya, yaitu status keislaman itu sendiri.

Diamnya ayat tentang hal itu berarti menyerahkan perkara pada realitas; kalau memang keduanya itu sering terbiasa dekat di rumah sebagai keluarga dekat, maka disamakan hukumnya dengan para mahram yang terkecualikan oleh ayat. Namun, jika tidak, maka berlaku

²⁰⁷ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid VIII, Juz 18, 212.

ketentuan bahwa ‘hukum selalu mengiringi ‘illatnya’.²⁰⁸ Selanjutnya, yang dapat disamakan dengan para mahram tersebut yaitu mereka yang menjadi kerabat karena persusuan dan ini berdasar hadis nabi *يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب*.

Uraian selanjutnya adalah tentang pernyataan *وَلَا يَضْرِبَنَّ* *بِأَرْجُلَيْهِ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِيَنَّ مِنْ زِينَتِهِنَّ* yaitu larangan memukulkan keras-keras kaki ke tanah ketika berjalan untuk menunjukkan perhiasannya. Tentang itu, ibn ‘Āsyūr mendiskusikannya dengan mengacu pada riwayat hadis Nabi dan praktik hukum para sahabat dan tabi’in yang tampak bahwa dilarangnya perbuatan seperti itu adalah karena lebih berpotensi menimbulkan kemaksiatan yang lebih besar. Terkait itu, al-Marāgī²⁰⁹ dan Wahbah punya alasan bahwa suara gemerincing perhiasan yang disengaja dikehendaki oleh perempuan ketika mengeraskan gerak kaki ketika berjalan berpotensi lebih besar dalam menggerakkan syahwat lelaki daripada sekedar melihatnya. Wahbah menambahkan, dengan berperilaku demikian dapat memunculkan penilaian negatif sebagai perempuan

²⁰⁸ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid VIII, Juz 18, 213.

²⁰⁹ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.t., Jilid VI: juz 18, 101.

nakal.²¹⁰ Atas dasar itu, ayat tersebut secara tegas melarangnya.

Terkait dengan itu, para ulama mengharamkan secara analogis terhadap perempuan-perempuan yang berjoget, menari, dan bergoyang (dansa dan *ngeremo*) yang berdampak menggerakkan syahwat kaum lelaki. Termasuk hal ini juga yaitu perempuan yang berkelakar (komidi porno), yang menggerakkan hasrat lelaki, serta yang menggunakan minyak parfum yang dampaknya sama yaitu membangkitkan hasrat libido ke lawan jenis. Ketentuan hukum ini didasarkan pada alasan yang terdapat dalam ayat *ليعلم ما يخفين من زينتهن* dan juga adanya kutukan Rasul terhadap perempuan yang bertato serta merobek-robek tubuhnya (*المتفلجات*) untuk tujuan sensasi.

Demikian itu adalah penjelasan etiket berpakaian dalam batasan hukum pergaulan terhadap kaum perempuan dalam keluarga. Uraian tafsir tersebut sangat detail dan bernuansa fikhiyah sehingga dapat memuaskan, karena menampilkan kemungkinan-kemungkinan hukum yang tidak terucap secara *naṣṣ* oleh ayat. Begitu banyaknya poin-poin pengecualian hukum dari ayat tersebut dengan menggunakan banyak kata-kata ganti, sehingga ayat

²¹⁰ al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” Jilid IX, Juz 18, 556.

tersebut diberi julukan oleh ibn al-‘Arabī sebagai ayat kata ganti (آية الضمائر).²¹¹

Akhir ayat ditutup dengan وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ قُلُوبُكُمْ تُقْلِحُونَ sebagai ungkapan yang di-‘ataf-kan pada قُلُوبُ الْمُؤْمِنَاتِ di awal ayat, namun terjadi perpindahan kata ganti (التفات) yang kesannya adalah bahwa Allah beralih memerintahkan kepada Nabi untuk mengajari kaum perempuan mukminat untuk berpakaian dan menjaga auratnya menuju pada memerintah atas kaum mukminin-mukminat semuanya (المؤمنون والمؤمنات) untuk senang bertaubat. Sebab, di dalam aktifitas kehidupan sering terjadi khilaf terkait dengan interaksi dengan perempuan yang sudah diatur oleh Allah demi kemaslahatan hidup. Allah dalam ayat tersebut menyatakan membuka selebar-lebar ampunan-Nya bagi mereka yang pernah melakukan hal-hal yang dilarang oleh ayat tersebut dan menjadi kebiasaannya, karena kehidupan nyata ini sulit menghindari semua itu, terutama dalam menjaga mata, yang pada umumnya, manusia tidak dapat

²¹¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid VIII, Juz 18, 213-214.

menghindari dorongan syahwat untuk memandang lawan jenis melalui media mata tersebut.²¹²

c) Aplikasi teori *maqāṣidīy*

Ibn ‘Āsyūr memulai tafsir dengan memerinci makna terminologis kosa kata dalam beberapa segmen frasa ayat; selanjutnya menganalisis korelasi dengan ayat sebelumnya, sehingga ditangkap pemahaman, bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama dalam mempunyai keinginan (syahwat) untuk melihat aurat lawan jenis. Untuk membatasi itu, agar tidak terjerumus dalam perzinahan dan seterusnya, maka turun perintah memelihara (pandangan) mata. Ibn ‘Āsyūr juga memanfaatkan posisi akhir ayat, *faṣṭlah*, sebagai pengarah makna yang dituju ayat. Misalnya, *وتوبوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ* adalah sebagai penanda bahwa hukum tentang pergaulan dengan kaum perempuan serta pihak-pihak sebagaimana di atas, serta harus menutupi perhiasan internal dirinya adalah sebagai sebuah reformasi hukum keluarga dari tradisi Jahiliyah sebelumnya. Maksud utamanya agar pergaulan antara laki-laki dan perempuan dalam keluarga diperhatikan dengan tegas sebagai media terciptanya kesucian keluarga.²¹³

²¹² Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid VIII, Juz 18, 214.

²¹³ Islam datang memang menaruh *concen* sangat tinggi dalam membina keluarga muslim, karena asumsinya, manusia dapat hidup mulia

d) Kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik ayat

Dari deskripsi tafsir ayat di atas dapat diketahui bahwa; *pertama*, ayat ke-31 ini, sebagai lanjutan ayat ke-30, yang dimulai dengan partikel *و*, merupakan pemberitaan bahwa kaum perempuan juga punya hasrat untuk melihat (keindahan/pesona aurat) lawan jenis, sehingga harus ditangani seperti penanganan terhadap kaum lelaki yang berupa larangan melepaskan pandangan mata terhadap aurat lawan jenis. Disamping itu juga sama diperintah memelihara kemaluan (*farjī*) dari perbuatan keji, karena berdampak pada ketidaksucian hati; *Kedua*, ibn ‘Āsyūr memanfaatkan posisi akhir ayat, atau *faṣīlah*, *وتوبوا إلى الله جميعاً*, *أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ*, sebagai *clue* dalam menangkap telos ayat, bahwasannya, pola pergaulan keluarga harus diubah dari pola komunikasi keluarga Jahiliah menjadi model komunikasi keluarga muslim yang berwibawa yaitu bertumpu pada ketentuan hukum yang saling memuliakan antara laki-laki maupun perempuan. Jangan seperti tradisi

dan bahagia sejati hanya melalui sistem keluarga yang suci yaitu keluarga yang punya style dan norma yang memuliakan manusia, khususnya perempuan, sehingga harus ada etika pergaulan keluarga yang penuh nilai disiplin. Periksa, ‘Abd Allāh bin Ḥusain al-Maujan, *Makānat al-Usrah fi al-Mujtama’ al-Muslim* (Jeddah: Maktabah Mālik Fahd, 2011), 34.

Jahiliah yang menganggap perempuan sebagai penghias, dan bahkan, pemuas hasrat kaum laki-laki. Mungkin di dalam tradisi lokal tertentu, diistilahkan dengan ‘untuk fungsi penghias rumah tangga, untuk *suguh tamu*, dan lain-lain.

Islam menolak pemosisian perempuan seperti itu; laki-laki harus menghormati perempuan dengan tidak meletakkannya sebagai pemuas pandangan mata, dan sebaliknya, secara *balance* (prinsip *musāwah*), perempuan tidak boleh menjadikan laki-laki sebagai pemuas pandangan matanya. Hikmah yang dapat dipahami dari tafsir ayat di atas (juga sebagai cita-cita teleologis ayat) adalah agar pergaulan antara laki-laki dan perempuan (dalam keluarga) terjaga dengan etiket yang tegas sebagai instrumen normatif terciptanya kesucian (keindahan dan kemuliaan) keluarga yang harga diri masing-masing penghuni keluarga (laki-laki maupun perempuan) terlindungi secara legal-etik. Suami-istri, sebagai orang tua anak-anak, atau pelindung kerabat dan keluarga yang ditanggungnya, atau orang-orang yang tinggal di lingkungan keluarganya harus berada dalam batas-batas norma komunikasi keluarganya yang etis, saling melindungi dan memuliakan satu sama lain.

B. Kritik atas Tafsir *Maqāṣidīy* ibn ‘Āsyūr

Sebagai mufassir yang visioner yang ingin membuktikan bahwa Al-Qur'an itu kitab suci agung yang senantiasa relevan

sepanjang zaman, maka ibn ‘Āsyūr telah menyuguhkan karya tafsirnya, *al-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, sebagaimana diulas dalam sub A dalam bab ini. Tentu saja, corak tafsir tersebut adalah *maqāṣidīy*, dan untuk memantapkan teori *maqāṣidīy* tersebut, agar menjadi sebuah metode tafsir yang definitive-aplikabel, maka ia memberikan ulasan mantap tentang saintifika tafsir dalam sebuah sub ‘*muqaddimah*’ kitab tafsirnya. Pada intinya, *muqaddimah* tafsir tersebut berisi sepuluh poin yang mengulas prinsip-prinsip dasar tafsir yang disediakan bagi para pengkaji tafsir. Hal itu dimaksudkan untuk memberi *clue* bagi siapa saja yang membaca tafsirnya agar mudah mengikuti pola dan alur nalar tafsirnya sehingga membantu memudahkan mereka dalam memahami *maqṣad-maqṣad* dan hikmah-hikmah ayat yang dikaji.

Sepuluh prinsip tersebut, sebagaimana diuraikan dalam bab 3 yang berfungsi sebagai landasan teoritik tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, adalah berisi penjelasan tentang seluk beluk tafsir, takwil, dan keberadaan tafsir sebagai sebuah ilmu; sumber material ilmu tafsir; tentang keabsahan makna-makna tafsir bi *al-ra’y*; menjelaskan tentang maksud atau tujuan mufasssir; uraian penjelasan *asbāb al-nuzūl*; tentang urgensi *qirā’ah*; mengenai kisah-kisah dalam Al-Qur’an; tentang sesuatu yang berhubungan dengan nama-nama Al-Qur’an beserta ayat-ayatnya; makna-makna Al-Qur’an; dan *i’jāz* Al-Qur’an. Semua poin tersebut sungguh sangat cukup untuk menjadi modal dalam praktik tafsir Al-Qur’an.

Sungguh, menurut peneliti, bahwa secara umum, ibn ‘Āsyūr telah mengimplementasikan prinsip-prinsip tafsir sebagaimana dalam *muqaddimah* tafsirnya tersebut sampai terkadang dalam penafsiran satu ayat saja, misalnya, terdapat berjumlah halaman-halaman yang sangat banyak sehingga jika diikuti dengan tekun dan sabar akan diperoleh nuansa makna ayat yang sangat luas dan melimpah. Namun, jika tidak, maka akan terjadi hal sebaliknya, membuat bingung para pengkaji tafsir pemula dan akhirnya sulit menemukan maksud yang dituju ayat. Hal itu terjadi karena ibn ‘Āsyūr tidak selalu memberikan resum atau semacam simpulan di akhir uraian tafsirnya yang panjang tentang satu ayat tersebut.

Kemungkinan besar, maksud dari analisis panjang-lebar ibn ‘Āsyūr yang menyangkut uraian semiotika kata-kata, semantika kalimat, serta intertekstulasi ayat-ayat sebelum dan sesudahnya yang nyaris membentuk kajian tematika tafsir ayat tersendiri dan seterusnya adalah, *pertama*, ibn ‘Āsyūr tidak ingin membatasi pemahaman ayat itu hanya pada poin-poin singkat sebagaimana makna-makna leksikal, tetapi ia ingin menghasilkan temuan makna kata-kata dan kalimat tersendiri; *kedua*, agar para pengkaji tafsirnya memiliki kebebasan diskursif dan termotivasi untuk memahami makna-makna ayat lebih lanjut dan terus-menerus tanpa menyudahi puas hanya dengan poin-poin yang sudah ditetapkan dalam tafsirnya itu.

Tegasnya, tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* dapat disebut dengan tafsir diskursif, karena ibn ‘Āsyūr mencoba memberikan nuansa makna-makna ayat yang belum atau terlewatkan oleh para mufasssir

pendahulunya,²¹⁴ walaupun terkadang ia mencoba bertumpu pada statemen tafsir *al-Kasasyāf* dan *Mafātīḥ al-Gaib*, terutama untuk mengkontekstualisasikan makna-makna ayat dengan situasi dan kondisi kehidupan kekinianya sehingga membuat Al-Qur'an berdialog dengan kehidupan. Tawaran makna-makna baru dengan asumsi konsep-konsep baru sungguh muncul sangat subur dalam paparan tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*.

Atas dasar itu, pola tafsir ibn 'Āsyūr tersebut, bagi para penikmat tafsir, memang sangat bagus dan signifikan untuk dikaji dalam konteks penemuan makna-makna Al-Qur'an yang luas, terutama untuk dapat menemukan *magzā* (hikmah) Al-Qur'an. Namun demikian, bagi peneliti, tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* tersebut berpeluang untuk diberikan kritik-kritik dengan alasan-alasan tertentu yang tujuannya bukan untuk menolak karya tafsir yang sudah memiliki *style* tersendiri tersebut dan yang sudah

²¹⁴ Misalnya ketika menafsirkan Q.S. al-Nisa'/4: 34 ibn 'Āsyūr menjelaskan ayat dengan mengemukakan makna-makna yang berbeda dengan mufasssir lainnya, yaitu الله bermakna *istigraq urfi*. Demikian juga ketika menjelaskan kalimat بما فضل الله بعضهم على بعض. Menurut kata "Sebagian" itu adalah sebagian laki-laki, demikian juga damir هم itu merujuk kepada laki-laki. Artinya tidak secara otomatis seluruh laki-laki mampu menjadi pelindung. Berbeda dengan al-Marāḡī yang penafsirannya hampir sama, baik dalam pengungkapan kalimatnya maupun makna yang dimaksud, dengan tafsir al-Manār, bahwa الله berfungsi *istigraq* umum. Lihat Aḥmad Muṣṭafā al-Marāḡī, *Tafsīr al-Marāḡī*, vol. Jilid II, juz 5 (Dār al-Fikr, t.t.), 27. Al-Sayyid Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm (al-Manār)*, (Beirut-Libanon: Dār al-Ma'rifah, t.t.), Juz 5, 67.

mendapat pengakuan bagus dari para pengkajinya sebagaimana disuguhkan dalam ‘kajian pustaka’ disertasi ini, namun tujuannya adalah untuk menumbuhkan semangat mengemban tugas ilmiah bagi para sarjana agar berpikir kritis-analitis untuk mengembangkan ilmu tafsir sebagai khidmat ilmiah-akademis bagi seorang sarjana terhadap Al-Qur’an. Berdasarkan analisis kritis tafsir ayat-ayat relasi keluarga, representasi atas tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, kiranya dapat dipaparkan beberapa proposisi kritik yang tentunya berdasar pada aspek-aspek tertentu yang memang masih terus tanpa henti harus dilakukan, sebagai amanah ilmiah-akademik. Selanjutnya, setelah dipaparkan hasil kritik, maka kemudian ditawarkan sebuah pola inovatif bagi pengembangan tafsir *maqāṣidīy* ini.

Adapun paparan kritik atas tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* ini didasarkan pada sisi metode dan teknik serta beberapa konten tafsir, yaitu sebagai berikut;

Pertama, dalam kinerja tafsirnya, ibn ‘Āsyūr menempuh cara yang masih sama secara umum dengan tafsir-tafsir *taḥlīlī* lainnya; yaitu (1) menguraikan makna-makna kata yang sangat panjang tanpa menyimpulkan sebuah konsep baru yang ditemukan; (2) Ibn Āsyūr tidak konsisten dalam memulai tafsirnya, terkadang beranjak dari *sabab nuzūl* dengan uraian panjang-lebar menyebutkan hadis-hadis sebagai sumbernya, dan terkadang langsung melakukan korelasi antar ayat dalam rangka menyambungkan makna ayat yang ditafsirkan dengan ide-ide ayat sebelumnya. Ini sangat bagus, tetapi ulasan tersebut tidak diberikan ending yang memuaskan, misalnya,

berupa simpulan konseptual makna ayat berdasar latarbelakang turunnya.

Kedua, dalam hal pengutipan hadis, ibn ‘Āsyūr tidak menyertakan mata rantai sanad yang lengkap dengan menjelaskan kelengkapan rawi-rawinya, dan bahkan sering hanya menyebut sebagian saja dari matan hadis yang ada, sehingga untuk melakukan pengecekan ulang atas hadis-hadis yang dinukilnya, para pengkaji tafsirnya menemui kesulitan, bahkan hal itu terkadang tidak ditemukan dalam kitab-kitab hadis yang otoritatif. Padahal, hadis atau Āṣār merupakan sumber material (*istimdād*) ilmu tafsir yang juga telah ia jelaskan sendiri dalam *muqaddimah* tafsirnya. Jadi, itu merupakan salah satu poin dari inkonsistensinya terhadap *muqaddimah*nya.

Sebagai missal, tatkala ibn ‘Āsyūr menjelaskan penyelesaian *nusyūz* istri (Q.S. al-Nisa’/4;34) yang menurutnya adalah makruh bagi suami untuk memukul istri dengan dasar dalil hadis *ولن يضرب خياركم*.²¹⁵ Teks hadis tersebut tidak ditemukan di kitab-kitab hadis otoritatif, dan hanya ada teks yang maknanya mirip.²¹⁶ Demikian

²¹⁵ Lihat Muhammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: al-Dār al-Tunisiyah, 1984), Jilid II, juz 5, 43.

²¹⁶ Lihat penjelasan penulis di Desertasi ini pada halaman 350 di footnote 101.

juga ketika ia menafsirkan Q.S. al-Nisa'/4: 124, hanya menyebut sebagian sedikit saja dari matan hadis.²¹⁷

Ketiga, yaitu terkait dengan penafsiran konten ayat, bahwa terkadang terjadi inkonsistensi dalam penggunaan teori atau kaidah, dengan aplikasi tafsirannya atau antara satu penafsiran dengan penafsiran lainnya. Sebagai misal, (1) ketika ibn 'Āsyūr menafsirkan Q.S. al-Nisa'/4:34, ia menjelaskan fungsi ال pada kalimat الرجال قوامون على النساء sebagai *istigrāq 'urfī* yang berarti bahwa kaum laki-laki yang menjadi pelindung kaum perempuan itu bersifat keseluruhan yang dibatasi dengan lingkup adat kebiasaan (استغراق عرفي). Artinya, bahwa kepemimpinan keseluruhan kaum laki-laki tersebut dalam lingkup budaya tertentu, sehingga jika terdapat budaya di luar Arab, sebagai lingkup budaya teks ayat tersebut turun, yang tidak menunjukkan bahwa keseluruhan laki-laki menjadi pemimpin atas kaum perempuan, maka ketentuan itulah yang berlaku.

Sungguh, analisis semantik ibn 'Āsyūr tentang fungsi ال tersebut sangat maju di kala itu, karena memberi nuansa baru yang longgar, bahwa tidak keseluruhan lelaki menjadi pemimpin keseluruhan perempuan. Artinya, terdapat peluang kepemimpinan itu dipegang oleh kaum perempuan jika terdapat adat yang berbeda dengan adat lingkup turunnya teks الرجال قوامون على النساء tersebut; (2) Penafsiran ibn 'Āsyūr terhadap kata ...بعض dalam frasa "بما فضل الله بعضهم"

²¹⁷ Lihat Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: al-Dār al-Tunisiyah, 1984), Jilid II, Juz 5, 210.

dimana kata (بعض) tersebut dibuang kata sifatnya, yaitu kata آخر , yang mengarah pada kata ganti هم dalam frase بعضهم yang berarti ‘sebagian laki-laki yang lain’. Hal itu memberi kesan pengertian bahwa tidak otomatis semua laki-laki mampu menjadi pelindung perempuan, karena Allah memberi kelebihan satu laki-laki atas yang lainnya, sehingga bukan berarti laki-laki pasti dilebihkan atas perempuan, karena secara kebalikan, antara perempuan satu dengan yang lainnya pun Allah memberikan kelebihan satu atas lainnya.

Ide ibn ‘Āsyūr demikian sungguh terbilang maju berkat analisis struktur gramatikalnya yang sangat jeli. Artinya, terbuka peluang pemahaman, bahwa boleh terjadi perempuan itu memperoleh anugerah kelebihan (تفضيل) atas lelaki, sehingga perempuan berpeluang, menurut analisis tafsir di atas, untuk menjadi pemegang kepemimpinan. Namun demikian, dalam konteks pembicaraan berikutnya, ibn ‘Āsyūr menegaskan bahwa kepemimpinan kaum laki-laki atas kaum perempuan itu bersifat *jibillah*, yaitu sifat bawaan sejak lahir, dalam arti, bahwa memang lelaki itu secara naluri dibutuhkan fungsi kehadirannya sebagai pemimpin oleh kaum perempuan. Bahwasannya Allah memang telah menetapkan anugerah yang bersifat naluriyah (*jibilliyah*) bagi kaum lelaki, yaitu berupa sikap/perwatakan yang dibutuhkan oleh kaum perempuan sebagai sosok perlindungan dan penjagaan untuk

eksistensi para perempuan, dan anugerah ‘pengutamaan laki-laki atas perempuan’ itu berjalan terus seiring pergantian generasi manusia, sehingga hal itu seakan-akan menjadi suatu kebenaran empiris (حَقٌّ) yang diperoleh atas dasar usaha, bahwa lelaki menjadi pelindung (قَوَّامُونَ) atas perempuan sepanjang era, walaupun terkadang sangat konfiguratif (menguat-melemah).²¹⁸

Dengan demikian, maka konsep *istigrāq* ‘urfī dari ال di atas menjadi batal dan disfungsional. Demikian juga analisis fungsi pembuangan kata آخر sebagai kata sifat yang mengacu pada kata ganti lelaki (هم) itu menjadi tidak berguna, karena terjadi inkonsistensi nalar penafsiran. Kontradiksi dan inkonsistensi tersebut, menurut hemat peneliti, adalah karena kuatnya dominasi budaya patriarki atas diri ibn ‘Āsyūr, sehingga ide barunya tentang egalitarianisme gender dalam hal kepemimpinan dalam rumah tangga ataupun sosial-politik itu menjadi hambar, tidak konkret.

Keempat, dalam aspek sistematika tafsir, ibn ‘Āsyūr belum menunjukkan format prosedur teknis yang spesifik dari tafsir *maqāṣidīy* sebagaimana tampak dalam tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Padahal, ia sudah menjabarkan prinsip-prinsip tafsirnya yang cukup detail sebagai panduan bagi tafsir *maqāṣidīy*. Hal itu tampak pada ketika ia menafsirkan ayat-ayat; *pertama*, terkadang ia memulai dengan analisis sabab nuzul ayat, lalu diikuti dengan

²¹⁸ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 39.

ulasan semiotika dan semantika dan ditambah ulasan kesastraan dan seterusnya; Sementara, di ayat lain, ia memulai dengan *munāsabah* ayat, lalu menjelaskan semiotika dan semantika ayat dan seterusnya. Ini menunjukkan bahwa secara metodis dan teknis, ia belum dapat menunjukkan *style* tafsir *maqāṣidīy* yang definitif sebagaimana, misalnya, yang dilakukan Wahbah al-Zuhaili yang bercorak *fiqhi*.

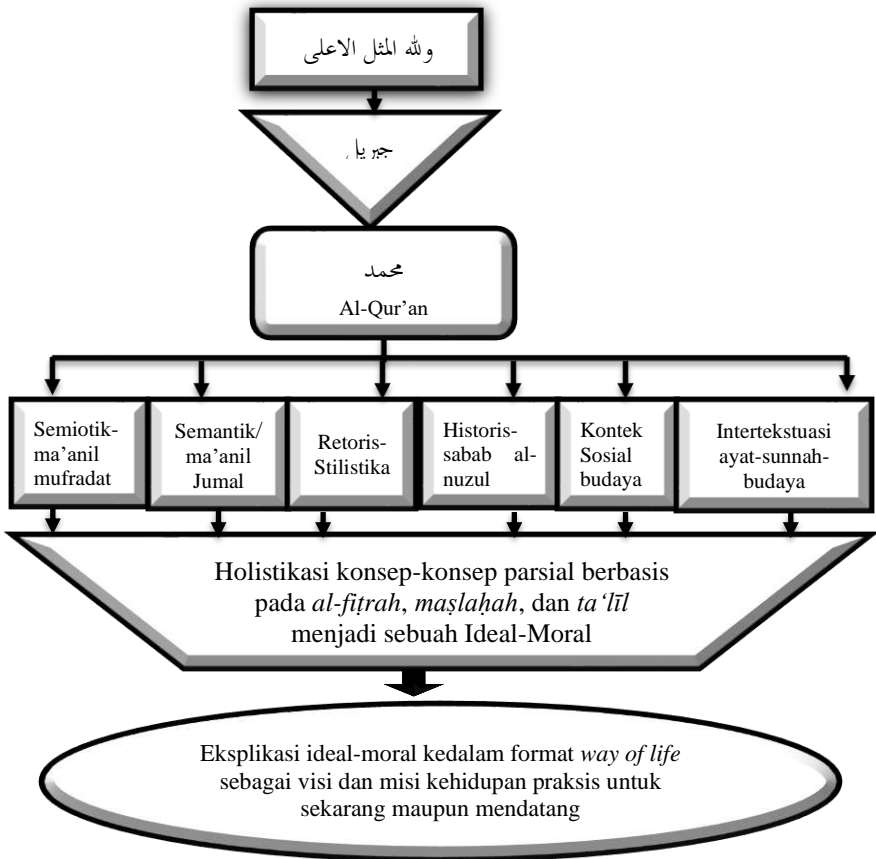
Style tafsir *maqāṣidīy* sangat urgen untuk diwujudkan agar dapat menjadi acuan teknis bagi siapa saja yang ingin melakukan kajian tafsir Al-Qur'an. Ketiadaan panduan metodis-teknis tafsir *maqāṣidīy* tersebut membuatnya hanya sebatas sebagai wacana paradigmatis, belum menjadi sebuah genre dan atau macam tafsir tersendiri. Dikarenakan secara demonstratif, *tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* belum secara teknis memberi gambaran metodis tafsir tersendiri, maka membuatnya masih sama dengan tafsir-tafsir *tahlīlī* yang lain yaitu mengurai panjang lebar makna semiotik dan semantika ayat. Selain itu, sebagaimana praktik *tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, ibn 'Āsyūr juga sekedar menyuguhkan uraian panjang lebar layaknya tafsir berpola *iṭnābi* yang tidak jarang membuat penikmatnya dihantui oleh rasa jemu ketika ingin segera mendapat pemahaman-pemahaman hikmah yang dimaksud ayat; selain itu, ibn 'Āsyūr belum konsisten dalam menapaki prosedur sistemik tafsir ayat. Itu terbukti, misalnya, dalam penafsiran satu ayat, ia memulai dari analisis sabab nuzul dan latar sosial turun ayat, baru kemudian menganalisis linguistik, ke'jazan dan sebagainya. Sementara, dalam penafsiran ayat yang lain, ia memulai dengan penjelasan makna

gramatikal dan menemukan konsep-konsep semantik sehingga diketahui semangat ayat, baru setelah itu dihadirkan analisis konteks ayat, baik berupa sabab nuzul jika ada atau penjelasan hadis Nabi yang menjadi acuan pemaknaan konteks turunnya ayat. Pola demikian membuat *Tafsir al-Tahrīr wa al-Tanwīr* sama dengan tafsir *tahlīlīy-iṭnābiy* pada umumnya.

Atas dasar itu, maka kiranya menjadi penting untuk dirumuskan sebuah teknik tersendiri tentang *tafsīr maqāṣidīy* sehingga dapat membuktikan kalau tafsir *maqāṣidīy* merupakan sebuah macam tafsir yang tersendiri, artinya, menjadi sebuah jenis tafsir yang diharapkan dapat mengantarkan Al-Qur'an menjadi hidup dan berdialog dengan kehidupan sepanjang zaman, karena semangat *maqāṣidīy* berupa keinginan merealisasi pesan dan cita-cita Allah berupa kemaslahatan hidup manusia dari zaman ke zaman untuk kebaikan hidup nyata dapat diwujudkan. Tuntutan dari tafsir *maqāṣidīy* agar menjadi sebuah model tafsir tersendiri adalah sejauhmana tafsir tersebut memiliki teknik yang jelas dan definitif berupa prosedur yang mudah diaplikasikan agar menjadi *clue* sehingga dapat diaplikasikan secara umum oleh siapa pun yang ingin memahami pesan ayat-ayat Al-Qur'an. Hal itu sudah dilakukan oleh mufassir seperti, Wahbah al-Zuhailly dalam tafsir *al-Munir* yang memiliki langkah-langkah yang konsisten dalam tafsirnya.

Berdasarkan hasil analisis tafsir *maqāṣidīy* ibn ‘Āsyūr sebagaimana analisis-kritis tafsir ayat-ayat relasi keluarga dalam *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, kiranya peneliti memberikan tawaran inovatif untuk tafsir *maqāṣidīy* ini dari sisi metode dan

teknik, yaitu sebagaimana skema berikut;



Skema di atas menunjukkan sebuah gambaran prosedur tafsir *maqāṣidīy* kedalam beberapa langkah yang ditandai oleh kotak-kotak hirarkis, yaitu (1) kotak *وَلله المثل الاعلى*; (2) kotak *جبريل*; (3) kotak Al-Qur'an; (4) kotak kinerja tafsir *maqāṣidīy*; (5) kotak Holistikasi konsep-konsep parsial menjadi sebuah *ideal-moral*; (6)

kotak imaginari *ideal-moral* menjadi sebuah *way of life* sebagai *maqṣad Qur'ānī* kedalam manual kehidupan praksis masa kini maupun mendatang.

Kotak hirarki ke-1 berarti bahwa terdapat cita ilahi, rencana unggul Allah/المثل الاعلى, yaitu menciptakan manusia di dunia sebagai citra Allah (خليفة الله) di Bumi yang dibimbing dan dipandu agar menjadi pekerja-pekerja yang baik. Manusia telah dibekali fitrah (daya akal-kalbu) untuk menjadi pengelola kehidupan di Bumi yang sekaligus akan dinilai karya-karyanya sebagai dasar penetapan nasib kehidupannya kelak di akhirat. Cita ilahi tersebut diungkapkan kedalam ‘bahasa potensial’ sebagai *kalām ilāhī azalī-qadīm*.

Kotak hirarki ke-2 berarti bahwa terdapat entitas Jibril sebagai sosok energi malakut yang diperankan sebagai pengirim, *deliver*, *kalām azalī-qadīm* yang disebut *al-Dzīkr* kepada manusia utusan Allah, Muhammad saw.

Kotak ke-3 berarti bahwa Rasul Muhammad menerima *al-Dzīkr* secara utuh, berisi kata-kata dan makna-maknanya, sebagai Al-Qur'an, al-Kitab, *al-Furqān*, ataupun *al-Hudā*, tertuju bagi manusia. Muhammad saw. membacakan, menjelaskan beberapa makna yang perlu dijelaskan, merancang konsep-konsep dan terma-terma Qur'ani agar mudah dimengerti oleh manusia sebagai doktrin-doktrin agama Islam, serta mengaplikasikan doktrin-doktrin tersebut dalam kehidupan praksis kala itu. Dalam konteks ini, Muhammad saw. tampil sebagai interpretor, mufassir pertama, Al-

Qur'an yang otoritatif, dan karya tafsirnya melembaga sebagai Sunnah Rasul.

Kotak ke-4 berarti bahwa pasca Rasulullah Muhammad saw., maka terdapat ulama' mufasssirin Al-Qur'an yang bersemangat melanjutkan tugas Rasul Muhammad saw. untuk menerangkan *maqāsid* Al-Qur'an sebagai cita-cita kemaslahatan hidup manusia dengan mengajarkan dan menjelaskan (menafsirkan) teks ayat-ayat Al-Qur'an dengan melakukan langkah-langkah; 1) analisis semiotik, mencermati *ma'ānil al-mufradāt* lafaz-lafaz ayat; 2) analisis semantik, mengungkapkan *ma'ānil al-Jumal* ayat; 3) analisis retorika-stilistika redaksi ayat untuk mengungkap makna-makna dari sisi pola gaya bahasa Al-Qur'an; 4) analisis historis ayat dengan melacak *sabab al-nuzūl* untuk menemukan konsep dan semangat ayat sebagai *problem solver*; 5) analisis konteks sosial-budaya terkait dengan kehidupan saat turun Al-Qur'an untuk memahami dan menjelaskan fungsi dan peran ayat terhadap kehidupan kala itu; 6) Intertekstulasi ayat dengan teks hadis Rasul, sebagai penjelas Al-Qur'an, dengan tujuan melihat sejauhmana ide-ide Al-Qur'an sudah diimplementasikan dalam kehidupan praksis masa Rasul. Sungguh benar, bahwa Rasulullah telah pasti mengimplementasikan doktrin-doktrin Al-Qur'an, sebagai format agama Islam *in action*. Sebab, Rasul Muhammad selalu menerapkan kehendak Allah dalam Al-Qur'an sesuai dengan konteks zamannya.

Kotak ke-5 berarti bahwa mufasssirin menghimpun semua konsep parsial hasil kinerja berbagai format analisis teks Al-Qur'an

bertumpu pada prinsip *al-fiṭrah*, *maṣlahah*, dan *ta'līl* menjadi sebuah 'ideal-moral' Al-Qur'an yang disinyalir sebagai *maqṣad* Al-Qur'an.

Kotak ke-6 berarti bahwa mufassir mengeksplikasi 'ideal-moral' Al-Qur'an kedalam format *way of life* sebagai visi-misi kehidupan praksis konteks kekinian. Tekniknya adalah melakukan interkontekstualisasi, yaitu mengambil semangat ayat dalam merespons situasi dan kondisi kehidupan pra Al-Qur'an, selanjutnya mengambil semangat Nabi dalam mengkonstruksi pola kehidupan praksis sebagai implementasi ajaran teks Al-Qur'an, kemudian mengembangkan semangat teks ajaran Nabi kedalam konteks kehidupan sekarang/kekinian, atau bahkan sampai mengimajinasikan format 'ideal-moral' Qur'ani tersebut untuk membangun format kehidupan ideal masa mendatang sebagai cita-cita futuristik-teleologis Al-Qur'an.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berangkat dari paparan analisis tafsir *maqāṣidīy* dalam kitab *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* karya ibn ‘Āsyūr tentang ayat-ayat relasi keluarga sebagaimana bab sebelumnya, maka dapat ditarik 2 (dua) poin simpulan sebagai berikut:

1. Muhammad Tahir ibn ‘Āsyūr menformulasi tafsir *maqāṣidīy* berdasarkan teori *maqāṣid syari’ah*-nya yang dibangun di atas 3 (tiga) pondasi, yaitu *al-fīṭrah*, *al-maṣlahah*, dan *al-ta’līl*. Dari konsep *al-fīṭrah* dielaborasi menjadi 3 (tiga) prinsip, yaitu *al-samāḥah*, *al-musāwah*, dan *al-ḥurriyyah*. Dari konsep *al-maṣlahah* dikembangkan menjadi *jalb al-manfa’ah* dan *dar’ al-mafṣadah*. Sedangkan dari konsep *al-ta’līl* (teknik kausasi) dikembangkan menjadi sifat-sifat atau kriteria-kriteria yang melandasi analogi dalam menunjukkan makna-makna utama yang berupa hikmah (*al-ḥikmah*) yang muaranya menuju *al-maṣlahah*. Konsep *maṣlahah* tersebut lebih lanjut diposisikan sebagai petunjuk menghindari keburukan atau bahaya (*dar’u al-mafṣadah*). Tafsir *maqāṣidīy* ibn ‘Āsyūr, sebagaimana tampak pada kitab *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, mengambil bentuk eklektik, *izdiwājī*, yaitu menggabungkan pendekatan tekstual dan

kontekstual, serta memadukan metode tafsir *ma'sūr* dan *ra'yī*.

2. Secara umum, ibn 'Āsyūr menerapkan tafsir *maqāṣidīy*-nya dengan langkah-langkah, *pertama*, menginvestigasi konteks turun ayat melalui penyuguhan *sabab nuzūl*, syair-syair Arab Jahiliyah, serta mengeksplorasi realitas sejarah sosial-budaya Jahiliyah sebagaimana terdapat dalam kitab-kitab sejarah yang ditulis oleh para pakar budaya. Tujuannya adalah menemukan semangat ayat, sebagai *maqṣad* dasar, dalam merespon kehidupan; *kedua*, menjelaskan kasus problematik dan isu yang berkembang sebagaimana dalam latar belakang turun ayat (*sabab nuzūl* ayat) untuk mewujudkan fungsi *bayāniyah* ataupun *tabyīn* ayat; *ketiga*, mengulas teks ayat secara struktural dan gramatikal dengan paradigma *ījāz* (redaksi tekstual yang singkat, namun padat makna) disertai analisis semantik penggunaan kata-kata tugas/partikel untuk mengendorse makna-makna idiomatik agar memperluas potensi makna-makna tekstual ayat; *keempat*, mendialogkan semangat ayat dengan problem kontekstual untuk menemukan makna-makna intensial-solutif sebagai *maqṣad* inovatif; *kelima*, mengarahkan *maqṣad* inovatif untuk berdialog dengan konteks kekinian, yaitu kondisi sosial-budaya era mufassir *maqāṣidīy* (ibn 'Āsyūr) untuk selanjutnya mengimajinasi makna-makna visioner-futuristik, sebagai telos atau hikmah ayat yang solutif bagi kehidupan. Tafsir *maqāṣidīy* yang multi perspektif tersebut berkontribusi dalam menghadirkan makna-makna *gayah* (telos atau hikmah) ayat yang disematkan di

atas prinsip-prinsip *maqāṣidīy* seperti *al-samāḥah*, *al-musāwāh*, dan *al-ḥurriyyah*. Sebagai misal, (1) dalam konteks tafsir ayat-ayat pengelolaan ekonomi keluarga, ibn ‘Āsyūr mengeksplikasi sebuah ‘pesan moral’ berupa nilai kesetaraan antara laki-laki dan perempuan (baca: suami-istri) dalam ‘hak bekerja’ yang hal itu merupakan perwujudan dari prinsip *al-fiṭrah* (martabat kemanusiaan). Menurutnya, telos atau cita-cita ayat adalah memberi hak kepada pihak perempuan untuk berkarya dan mendapatkan hasil karyanya sebagai sarana untuk beramal infak bagi kaum perempuan sebagaimana kaum lelaki. Dengan demikian, konsep kepemimpinan kaum laki-laki (baca: suami) dalam dalam konteks pengelolaan ekonomi keluarga, menurut ibn ‘Āsyūr, adalah kepemimpinan yang berkemitraan, berbasis prinsip *al-musāwāh*, bukan bercorak instruksional *top-down*; (2) Dalam tafsir ayat-ayat tentang pembinaan etika berpakaian dan pergaulan laki-perempuan dalam keluarga, ibn ‘Āsyūr menegaskan bahwa perintah mengenakan jilbab bagi kaum perempuan merupakan instrumentasi untuk menutup celah-celah buruk’ (سد الذريعة) menuju kondisi ideal (goal), yaitu terhindarnya ‘pelecehan martabat kaum perempuan’, berbasis prinsip *al-ḥurriyyah*, baik dalam kehidupan keluarga maupun masyarakat. Dengan demikian, cita-cita teleologis ayat adalah; *pertama*, agar pergaulan antara laki-laki dan perempuan, baik dalam keluarga maupun sosial kemasyarakatan, berjalan dengan etiket yang

tegas, agar harga diri masing-masing anggota keluarga (laki-laki maupun perempuan) terlindungi secara legal-etik; *kedua*, cita-cita tertinggi ayat, sebagai ideal-moral, adalah terbangunnya keluarga muslim yang suci dan bersih dari kebusukan hawa nafsu sebagai modal terbangunnya masyarakat yang unggul.

B. Saran dan Rekomendasi

Bertumpu pada poin-poin kesimpulan di atas, dapatlah disarankan di sini, bahwa: *pertama*, tafsir *maqāṣidīy* merupakan corak tafsir yang ingin mewujudkan Al-Qur'an sebagai 'manual mutu' kehidupan umat manusia sepanjang masa. Dan ini tidak dapat berhasil tanpa adanya semangat terus-menerus dari generasi ke generasi pecinta Al-Qur'an untuk menangkap kesan-kesan makna yang tersimpul dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang sangat luas; *kedua*, dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an disarankan tidak meninggalkan fungsi teks yang berupa susunan kata-kata menjadi kalimat sempurna dengan segala muatan makna tekstualnya, karena bagaimanapun juga, makna tekstual adalah sesuatu yang dimaksud oleh Al-Qur'an juga, yaitu sebagai makna level awal dengan peruntukan skala dekat memecahkan persoalan praktis manusia zaman tertentu. Dari makna awal (tekstual-denotatif) tersebut selanjutnya dapat dilacak dan diinvestigasi serta dieksplorasi makna-makna sampingan (konotatif) serta kedalaman makna-makna ayat sebagai intensi atau cita-cita yang ingin diwujudkan oleh Allah; *ketiga*, untuk dapat menangkap makna intensi ayat, pasti

membutuhkan upaya serius untuk memahami spirit ayat dengan pendekatan sastra, logika, dan hikmah/teleologi yang harus tetap bertumpu pada makna tekstual ayat. Tanpa demikian itu, makna-makna yang diperoleh tidak dijamin valid sebagai makna intensi (مقصد - مغزى) Allah, tetapi merupakan makna-makna yang bertumpu pada bias-bias hawa nafsu (زيف الهوى).

Dari mencermati karya tafsir ibn ‘Āsyūr, tampak bahwa ia tidak membatasi tafsir Al-Qur’an hanya berakhir dengan hasil karya tafsirnya itu, tetapi ia menghimbau adanya penafsiran-penafsiran yang berikutnya oleh generasi selanjutnya, sehingga hal itu membawa Al-Qur’an menjadi hidup, mampu mengiringi perkembangan zaman, yaitu melalui temuan makna-makna teleologis ayat-ayat suci Al-Qur’an.

Akhirnya, perlu peneliti nyatakan, bahwa kajian disertasi ini bagaimanapun juga adalah sebuah upaya peneliti untuk memahami prinsip-prinsip tafsir *maqāṣidīy* ibn ‘Āsyūr yang hasil ataupun kesimpulannya tampak masih hanya sebatas menjelaskan konsep tafsir *maqāṣidīy* tersebut sebagai pendekatan teoritik yang kesimpulannya masih bersifat global, terlebih lagi masih bersifat kasuistik pada ayat-ayat tertentu, yaitu ayat relasi keluarga, sehingga belum dapat menyuguhkan gambaran detail tafsir *maqāṣidīy* secara akurat-adequat dan holistik. Peneliti merekomendasikan agar kekurangan tersebut dapat disempurnakan oleh peneliti-peneliti lain selanjutnya di bidang tafsir *maqāṣidīy* agar model tafsir yang relatif

baru tersebut benar-benar menjadi *style* tafsir Al-Qur'an yang akurat dapat mengantarkan umat dengan mudah untuk memahami hikmah ayat-ayat suci sebagaimana yang dicita-citakan oleh Sang *Author* Al-Qur'an, yaitu Allah Swt.

Sebagai implikasi studi dapat dinyatakan di sini, bahwa temuan kajian disertasi ini menolak pendapat yang mengatakan bahwa tafsir ibn 'Āsyūr merupakan tafsir bi *al-ra'y*. Sebab semua prinsip tafsir ma'sūr terimplementasikan oleh ibn 'Āsyūr, seperti, menggunakan pendapat-pendapat para sahabat, tabi'in, dan para mufasssirin tertentu. Disamping itu, ibn 'Āsyūr menggunakan banyak hadis dan sunnah Rasul serta tradisi kehidupan para sahabat sebagai bahan mengetahui kesejarahan dan dinamika makna ayat Al-Qur'an. Selain itu juga, ibn 'Āsyūr sangat *concern* dalam menginvestigasi syi'ir-syi'ir Arab Jahiliyah untuk mengetahui latar belakang situasi dan kondisi perikehidupan masa dahulu untuk mengetahui aspek-aspek problematik yang menjadi fokus tujuan hadirnya ayat-ayat Al-Qur'an.

Dengan menangkap tujuan kehadiran teks ayat tersebut maka dapat ditangkap semangat *maqāṣid* ayat, dan ini telah dieksekusi oleh Rasul sebagai sang penafsir awal dan diimplementasikan ke dalam kehidupan praksis. Dari semangat *maqāṣid* pertama tersebut, untuk selanjutnya, dapat digunakan untuk memecahkan problematika kehidupan di era sekarang melalui kontekstulasi ayat yang sama dengan pengembangan-pengembangan *illat-illat* ayat sesuai dengan dinamika kehidupan yang sudah bergeser dari pola lama, mengembangkan konsep *maṣlahat*, *fiṭrah*, *samāhah*, *musāwah*,

dan *hurriyah*. Di sini, seorang mufassir *maqāṣidīy* ditantang untuk secara metodis dapat menemukan cita-cita ayat, sebagai *maqṣad* kedua. Tidak berhenti di situ saja, seorang mufassir *maqāṣidīy* harus mengimajinasikan konsep futuristik ayat berdasar *maqṣad* kedua tersebut. Ini ditempuh dengan mengomunikasikan semangat ayat dengan kecenderungan dinamika kehidupan melalui konstruksi ideal-ideal moral atau terminologi ayat menjadi pola-pola praksis yang menjadi manual kehidupan nyata.

Secara ideal, tafsir *maqāṣidīy* merupakan tafsir yang ingin menangkap cita-cita Al-Qur'an untuk dapat diimplementasikan dalam kehidupan praksis yang dinamis. Dalam kerangka ini, ibn 'Āsyūr telah melakukannya dengan memperhatikan *munāsabah*; menganalisis struktur ayat secara gramatikal untuk menangkap keluasan dan kedalaman makna literer-denotatif ayat; mengelaborasi semantika teks ayat dengan terminologisasi dan konseptualisasi (membentuk konsep-konsep dasar dari sistem makna ayat) sebagai media untuk menangkap ideal-moral ayat; menganalisis hubungan idiomatik kata-kata tugas, *al-ḥuruf*, dengan kata-kata kerjanya (متعلقات الحروف) untuk menemukan makna-makna idiomatika ayat yang luas.

Selain itu, ia menghadirkan hadis-hadis dan sunnah Nabi sebagai sarana melihat pemaknaan ayat dan implementasinya sebagai yang pernah dilakukan oleh Nabi dalam era kehidupan kala itu. Selanjutnya, ia memperluas dan memperdalam makna dengan perspektif kesastraan, serta memanfaatkan penafsiran-penafsiran

para mufassir lain, baik sebelum maupun yang sezamannya, untuk memperluas diskursus ayat dalam rangka mengetahui dinamika pemaknaan ayat dari generasi ke generasi sebagai landasan mengimajinasikan makna-makna ayat yang dikehendaki oleh Allah di masa mendatang.

Disamping itu, ibn ‘Āsyūr menyelipkan makna-makna *gāyah* (telos atau hikmah) disela-sela penafsirannya. Hal itu ditempuh melalui imajinasi-imajinasi hikmah melalui penemuan hukum-hukum (*istinbāt al-aḥkām*) menuju eksplikasi nilai-nilai moral (*moral values*) yang dituju oleh ayat. Atas dasar itu, maka dapat dinyatakan bahwa tafsir *maqāṣidīy* ibn ‘Āsyūr berkontribusi dalam menemukan makna-makna yang diinginkan oleh Allah sebagai hikmah atau telos ayat-ayat relasi keluarga secara lebih segar dan kontekstual sebagaimana dalam poin simpulan kedua.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

Sumber Jurnal Ilmiah

- Abd Syakur, Rochimah Rochimah, dan Muflikhatul Khoiroh, “Nalar Gender Para Khatib Nikah di Surabaya,” *PALASTREN Jurnal Studi Gender* 13, no. 1 (2020). Diakses 12 November 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.21043/palastren.v13i1.6902>
- Āgā, Khulūq Ḍaif Allah Muḥammad. “Āsar Šabāt Maqāšid al-Syarī‘ah fī Tagyīr Bayāni Madlūl Khiṭāb al-Syāri‘.” *Al-Majjalāh al-Urduniyah fī al-Dirāsāt al-Islamiyah* 13, no. 1 (2017): 299–322. Diakses 2 November 2020. <https://repository.aabu.edu.jo/jspui/handle/123456789/1079>
- Ajamī, Ḥamdah Syāri‘ al-‘, Khālid Nabawī Sulaimān, dan Yūsuf Muḥammad ‘Abduh al-‘Awāḍī. “Al-Maqāšid al-Qur’āniyah al-Tasyrī‘iyah min Khilāl Taisīr al-Tafsīr li ibni Aṭṭafyisy Raḥimah Allah.” *Majmaa Journal*, no. 29 (2019). Diakses 2 November 2020. <http://ojs.mediun.edu.my/index.php/majmaa/article/view/2303>
- As’ad, Ali Muhammad. “Al-Tafsīr al-Maqāšidī li al-Qur’ān al-Karīm.” *Islamiyat al-ma’rifah* 23, no. 89 (2017): 41. Diakses 2 November 2020. DOI: [10.35632/iokj.v23i89.467](https://doi.org/10.35632/iokj.v23i89.467)
- Khazrajī, Al-, ‘Abd al-Bāqī Badr. “Qarīnah al-Siyāq wa Āsaruhā fī al-Naṣṣ al-Qur’ānī.” *Journal of the college of basic education* 16, no. 68 (2011): 117–136. Diakses 2 November 2020. <https://www.iasj.net/iasj/article/10687>
- Arni, Jani. “Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir Karya Muhammad Thahir Ibn ‘Asyurr,” *Jurnal Ushuluddin* (Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau), XVII No. 1 (Januari 2011): 80–94. <http://download.portalgaruda.org/article.php?article>.
- Atrash, Radwan Jamal el-, dan Nashwan Abduh Khalid Qaid. “al-Juzūr al-Tārīkhiyah li al-Tafsīr al-Maqāšidiy li al-Qur’ān al-Karīm,” *Majallāh al-Islām fī Āsiyah*, No khusus 1 (Maret 2011): 185–221. <https://doi.org/10.21043/palastren.v13i1.6902>
- Bertham, Rr Yudhy Harini, Wahyuni Ganefianti Dwi, dan Andani Apri. “Peranan Perempuan Dalam Meningkatkan Ekonomi

- Keluarga Dengan Memanfaatkan Sumberdaya Pertanian.” *AGRISEP* 10, no. 1 (2011): 139–53. Diakses 6 Desember 2020. <http://repository.unib.ac.id/7591/>
- Bushiri, Muhammad. “Tafsir Al-Qur’an dengan Pendekatan Maqāshid Al-Qur’ān Perspektif Thaha Jabir Al-‘Alwani,” *Jurnal Tafsere* (UIN Alauddin), 7, no. 1 (2019): 132–49. Diakses 11 Desember 2020. <http://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/tafsere/article/view/10013>
- Elkarimah, Mia Fitriah. “PENDEKATAN BAHASA SYAHRUR DALAM KAJIAN TEKS AL-QUR’AN;(Al Kitab Wal Al Qur’an; Qira’ah Muashirah).” *DEIKSIS* 7, no. 02 (2015): 133–148. Diakses 12 November 2020. <http://dx.doi.org/10.30998/deiksis.v7i02.544>
- Fawaid, Ahmad. “Makna Dalāl dalam al-Qur’an Perspektif Teori Dilālāt al-Alfāz.” *Mutawatir* 3, no. 2 (2013): 167–189. Diakses 12 November 2020. DOI: <https://doi.org/10.15642/mutawatir.2013.3.2.167-189>
- Hamam, Zaenal, dan A. Halil Thahir. “Menakar Sejarah Tafsir Maqāsidī.” *QOF* 2, no. 1 (2018): 1–13. Diakses 12 November 2020. DOI: <https://doi.org/10.30762/qof.v2i1.496> <https://jurnal.iainkediri.ac.id/index.php/qof/article/view/496>
- Hassan, Shahir Akram. “Reasoning Methods based on the Science of Mantiq for Islamic Research Methodology.” *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 7, no. 3 (2017): 2222–6990. Diakses 2 November 2020. DOI: [10.6007/IJARBSS/v7-i3/2848](https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v7-i3/2848)
- ‘Isāf, Al-, Tamām ‘Audah. “Al-Ḥājāt al-Nafsiyyah ‘Inda ‘Ulama’ al-Nafs wa ‘Asaruhā fī Taqrīr al-Aḥkām al-Syar‘iyyah ‘Dirāsatan Taḥlīliyyatan Taṭbīqīyyatan.”” *Al-Majjalah al-Urduniyyah fī al-Dirāsāt al-Islamiyyah* 11, no. 4 (2015): 467–96. Diakses 2 November 2020. DOI: [10.33985/1638-011-004-021](https://doi.org/10.33985/1638-011-004-021)
- Iskandar, Iskandar. “Model Tafsir Fiqhi: Kajian atas Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Syarī‘ah wa al-Manhaj Karya Wahbah az-Zuhaili.” *Mazahib* 10, no. 2 (2012). Diakses 15 Agustus 2020. DOI: <https://doi.org/10.21093/mj.v10i2.396>

<https://journal.iain-samarinda.ac.id/index.php/mazahib/article/view/396>

Islam, Tajul. “Maqasid Al-Qur’an: A Search for a Scholarly Definition,” *al-Bayan: Journal of al-Qur’an and Hadith*, 9 (2011). Diakses 25 Pebruari 2015. DOI: 10.13140/RG.2.2.16945.89446
<http://www.myjurnal.my/public/browse-journal-view.php%Fid%3D165>.

Ismail, Suharna. “Tinjauan Hukum Islam terhadap Istri sebagai Pencari Nafkah Utama dalam Keluarga PNS di Kecamatan Enrekang Kabupaten Enrekang.” *Jurnal Al-Qadau: Peradilan dan Hukum Keluarga Islam* 5, no. 1 (3 Juli 2018): 49. Diakses 6 Desember 2020. <https://doi.org/10.24252/al-qadau.v5i1.5658>.

Jalāl, Ḥalīmah, Ḥamlah, Razīqah, Balkhair, dan Hisyām. “Nazariyah al-Ma’nā fi al-Turās al-‘Arabī.” *Jāmi‘ah al-‘Arabī bin Mahīdī - Um al-Bawāqī*, 2018. Diakses 2 November 2020. <http://hdl.handle.net/123456789/5401>

Luthfi, Khabibi Muhammad. “‘AKTIVASI’ MAKNA-MAKNA TEKS DENGAN PENDEKATAN KONTEMPORER: Epistemologi Hermeneutika Subjektif-Fiqhiyyah El-Fadl.” *Jurnal Theologia* 28, no. 1 (2017): 207–230. Diakses 2 November 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.21580/teo.2017.28.1.1195>

Makhlafiy, Nashwan Abduh Khalid al-, dan Radwan Jamal el-Athrash. “at-Tafsīr al-Maqāsidīy: Isykāliyyah at-Ta’rīf wa al-Khaṣāiṣ.” *Malaysia: International Journal on Quranic Research* 5. No. 2 (Desember 2013). Diakses 12 November 2020. http://www.myjurnal.my/filebank/published_article/32173/1461.pdf.

Mufid, Abdul. “Maqasid Al-Quran Perspektif Muhammad Al-Ghazali.” *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir* 4, no. 2 (2019): 118–132. Diakses 12 November 2020. DOI: <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v4i2.7289>

Mūsā, Aḥmad Muḥammad ‘Azab. “Al-Azyā’ baina al-Žawābiṭ wa al-Maqāsid fi al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah.” *Ḥauliyah Kulliyah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa al-‘Arabiyyah li al-Banāt*

billskandariyyah 34, no. 3 (2018): 162–204. Diakses 2 November 2020. DOI:BFDA.2018.28600/10.21608

Nafi, Basheer M., dan بشير dna reeraC ehT :rūhā' nbi rihāT'“نافع. / rīsfat fo kroW siH ot / الطاهر بن عاشور: حياة وأفكار عالم إصلاحى حديث، مع اهتمام خاص بتفسيره للقرآن.” *26182752/ebats/groatsj.www//sptth* 23-1 (5002)

Nāqah, Ṣalāh Aḥmad al-, dan Niḍāl Rasmī al-‘ Āmūdī. “Aṣār Isrā’ Muḥṭawā Minhāj al-‘Ulūm bi Maḍāmīn al-I’jāz al-‘Ilmī fī al-Qur’ān al-Karīm fī Tanmiyah Mahārāt al-Tafkīr al-‘Ilmī wa al-Mabādi’ al-‘Ilmiyah Ladaī Ṭulāb al-Ṣaf al-Ṣābi’ al-Asāsī biGazzah.” *Majallah al-Jāmi’ah al-Islāmiyah Lildirāsāt al-Tarbawiyah wa al-Nafsiyah* 23, no. 3 (2016). Diakses 2 November 2020. <https://journals.iugaza.edu.ps/index.php/TUGJEPS/article/view/445>

Nasrowi, Bagas Mukti. “Anwā’ wa Qiyās al-Ma’nā.” *Studi Arab* 9, no. 2 (2018): 223–236. Diakses 2 November 2020. <https://doi.org/10.35891/sa.v9i2.1302>. <https://jurnal.yudharta.ac.id/v2/index.php/studi-arab/article/view/1302>

Palimbani, Syamsun al-. “Biografi Penulis Tahrir wa Tanwir.” *Lembaga Kajian Turats* (blog), 9 Desember 2014. Diakses 12 November 2020. <http://D:Materi%20biografi%20Ibn%20Asyur/BIOGRAFI%20PENULIS%20TAHRIR%20WA%20TANWIR%20%C2%AB%20Lembaga%20Kajian%20Turats.htm>

Qaid, Nashwan Abdo K., dan Radwan J. el-Atrash. “The Maqasidic Approach in Tafsir: Problems in Definition and Characteristics.” *QURANICA - International Journal of Quranic Research* 5, no. 2 (1 Desember 2013): 129–44. Diakses 28 Mei 2020. <https://ejournal.um.edu.my/index.php/quranica/article/view/5192>

Qudaidah, Al-Ḥāj. “Al-Taṭawwur al-Dalālī, Asbābuhu wa Maẓāhiruhu.” *Revue Al Nass*, no. 12 (2012): 22–34. Diakses 2

November 2020. <http://www.univ-ijel.dz/revue/index.php/alnass/article/view/284/259>

Rifqi, M. Ainur, dan A. Halil Thahir. “Tafsir Maqasidi: Membangun Paradigma Tafsir Berbasis Mashlahah.” *Millah: Jurnal Studi Agama* 18, no. 2 (2019): 335–356. Diakses 12 November 2020
DOI: [10.20885/millah.vol18.iss2.art7](https://doi.org/10.20885/millah.vol18.iss2.art7)

Rohmah, Lailatur. “HERMENEUTIKA AL-QUR’AN: Studi atas Metode Penafsiran Nasr Hamid Abu Zaid (Between Meaning and Significance)(Literary Hermeneutics).” *Hikmah Journal of Islamic Studies* 12, no. 2 (2017): 223–244. Diakses 12 November 2020.
<http://journal.alhikmahjkt.ac.id/index.php/HIKMAH/article/view/47>

Sovia, Sheyla Nichlatus. “Interpretasi Kontekstual (Studi Pemikiran Hermeneutika Al-Qur’an Abdullah Saeed).” *Dialogia: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 13, no. 1 (2016): 51–64. Diakses 2 November 2020.
DOI: <https://doi.org/10.21154/dialogia.v13i1.282>

Sucipto, Sucipto. “Konsep Hermeneutika Fazlur Rahman Dan Implikasinya Terhadap Eksistensi Hukum Islam.” *ASAS* 4, no. 2 (2012). Diakses 12 November 2020. <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.24042/asas.v4i2.1681>

Syarqāwī, Al-, Aḥmad Muḥammad. “Al-Tajdīd fī Tafsīr al-Qur’ān Farīdatun Syar‘iyatun wa Ḍarūratun Ḥaḍāriyatun.” *Al-Majjalāh al-Urdunīyah fī al-Dirāsāt al-Islamīyah* 12, no. 3 (2016): 387–411. Diakses 2 November 2020.
<https://repository.aabu.edu.jo/jspui/handle/123456789/1059>

Wachid, Abdul Wachid BS. “Hermeneutika Sebagai Sistem Interpretasi Paul Ricoeur Dalam Memahami Teks-Teks Seni.” *Imaji: Jurnal Seni dan Pendidikan Seni* 4, no. 2 (2006). Diakses 2 November 2020.
DOI: <https://doi.org/10.21831/imaji.v4i2.6712>

Wierzbicka, Anna. “The semantics of grammar: a reply to Professor Palmer.” *Journal of linguistics* 27, no. 2 (1991): 495–498. Diakses 2 November 2020. <https://www.jstor.org/stable/4176128>

Yasir, Muhammad. “Al-Qawā‘id wa al-Ḍawābiṭ Liṭafsīr al-Kalimāt al-Qur’āniyah.” *TAFAKKUR: Jurnal Ilmu al-Qur’an dan Tafsir* 1, no. 1 (2020): 80–106. Diakses 2 November 2020. <http://ejurnal.stiqarrahman.ac.id/index.php/tafakkur/article/view/27>

Sumber Buku

- ‘Abd al-Karīm Ḥamidīy. *Al-Madkhal ilā Maqāṣid al-Qur’ān*. al-Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su’udiyah, 2007.
- Abd al-Rahim, Safisaifi. *Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm ‘inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr fī Tafsīrihi –Dirāsatan Nazariyyatan ma’a Namāzija Taṭbīqiyatin*. Tilmasan: al-sunnah al-Jami’iyah, 2016.
- ‘Abud, Jasim Muhammad ‘Abd al. *Muṣṭalah al-Dalālat al-‘Arabiyyah; Dirāsah fī Ḍaw’ ‘Ilm al-Lughah al-Ḥadis*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007.
- Abū Zaid, Waṣṭī ‘Āsyūr. *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidīy li al-Qur’ān al-Karīm Ru’yah Ta’sīsiyyah li Manhaj Jadīd fī Tafsīr al-Qur’ān*. Kairo: Mofakaroun, 2019.
- Ak, Khālīd ‘Abd al-Raḥmān al-. *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduhu*. Beirut: Dār al-Nafāis, 1986.
- Anton Baker, dan Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Aṣḥāhānīy, Al-‘Allāmah al-Rāgib al-. *Mufradāt Alfāz Al-Qur’ān*. IV. Dimasqa: Dār al-Qalam, 2009.
- ‘Āsyūr, al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn. *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtīmā’ī fī al-Islām*. III. Tunis: Dār al-Salām, 2010.
- ‘Āsyūr, Muhammad al-Ṭāhir ibn. *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: al-Dār al-Tunisiyyah, 1984.
- . *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*. Disunting oleh Muḥammad al-Ṭāhir al-Mīsāwīy. III. al-Urdūn: Dār al-Nafāis, 2011.

- ‘Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn. *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Jilid II. juz 2. Tunis: Dār Saḥnūn, t.t.
- , Muḥammad al-Ṭāhir ibn. *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Jilid II. juz 4. Tunis: Dār Saḥnūn, t.t.
- , Muḥammad al-Ṭāhir ibn. *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Jilid II. juz 5. Tunis: Dār Saḥnūn, t.t.
- , Muḥammad al-Ṭāhir ibn. *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Jilid VI. juz 14. Tunis: Dār Saḥnūn, t.t.
- , Muḥammad al-Ṭāhir ibn. *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Jilid VIII. juz 18. Tunis: Dār Saḥnūn, t.t.
- , Muḥammad al-Ṭāhir ibn. *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Jilid IX. juz 22. Tunis: Dār Saḥnūn, t.t.
- , Muḥammad al-Ṭāhir ibn. *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Jilid XI. juz 28. Tunis: Dār Saḥnūn, t.t.
- Audah, Jasser. *Maqasid al-Shariah As Philosophy of Islamic Law*. London: The International Institute Of Islamic Thought, 2007.
- . *Maqāṣid al-Syarī’ah Dalīl Lilmubtadi’*. London: al-Ma’had al-‘Āli lil Fikri al-Islamiy, 2011.
- ‘Azīz, ‘Abd bin ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Alī bin Rabī’ah al-. *Ilmu Maqāṣid al- Syāri’*. al-Riyāḍ: al-Mamlakah al-‘Arabiyah al-Su’ūdiyyah, 2002.
- Bukhārī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā’il bin Ibrahim bin al-Mugīrah bin Bardazabah al-. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut-Libanon: Dār al-Kutub al-‘ilmiyah, t.t.
- Ba’labakiy al-, Munir. *al-Qarib al-Maurid: Qamus ‘Arabiy-Inkliziyy*. Bairut: Dar al‘Ilm li al-Malayin, 2003.
- Darwazah, Muhammad ‘Azzah. *al-Qur’ān al-Majīd*. Bairūt: Mansyūrat al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 2002.
- Darwazah, Muḥammad ‘Izzah. *Al-Tafsīr al-Ḥadīṣ Tarīb al-Suwar Hasab al-Nuzūl*. 2 ed. Kairo: Dār al-Garb al-Islāmī. Diakses 21 Mei 2020. <http://archive.org/details/FP108831>.
- Davidson, Donald. “Truth and meaning.” Dalam *Philosophy, Language, and Artificial Intelligence*, 93–111. Springer, 1967. Diakses 2 November 2020. <https://link.springer.com/book/10.1007/978-94-009-2727-8>

- Dawud, Muhammad. *Kamāl Lughat al-Qur'āniyah baina Ḥaqā'iq al-Ijāz wa Auham al-Khusum*. Qanat Suwais-Kairo: Dār al-Manār, 2007.
- Djalal, Abdul. *Urgensi Tafsir Maudlu'i pada Masa Kini*. Jakarta: Kalam Mulia, 1990
- Engineer, Asghar Ali. *Pembebasan Perempuan*. Diterjemahkan oleh Agus Nuryatno. Yogyakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 2007.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: Kalimedia, 2015.
- Gadamer, Hans-George. *Penggagas Filsafat Hermeneutik Modern yang Mengagungkan Tradisi*. Diterjemahkan oleh Martinho G. da Silva Gusmão. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Gālīy, Balqāsīm al-. *Syaikh al-Jāmi' al-A'ẓam Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr: Ḥayātuhu waĀšāruhu*. I. Beirut: Dār Ibn Hazm, 1996.
- Goldziher, Ignaz. *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmi*. Mesir: Maktabah al-Khanji, 1955.
- Ḥabīb, Muḥammad Bakar Ismā'il. *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah Ta'ṣīlan wa Taf'īlan*. Makkah al-Mukarramah: Dār Ṭayyibah al-Khaḍrā', 2014.
- Ḥamad, Muḥammad bin Ibrāhīm al-. *Madkhal li tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr li ibn 'Āsyūr*. Riyāḍ: Dār Ibn Khuzaimah, 2007.
- Ḥamidī, 'Abd al-Karīm. *Al-Madkhal ilā Maqāṣid al-Qur'ān*. al-Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'udiyah, 2007.
- Hanafi, Hassan. *Bongkar Tafsir: Liberalisasi, Revolusi, dan Hermeneutik*. II. Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, t.t.
- Harb, Ali. *Nalar Kritis Islam Kontemporer*. Diterjemahkan oleh Umar Bukhory dan Ghazi Mubarak. Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.
- Ḥasanīy, Ismā'il al-. *Naẓariyyat al-Maqāṣid 'inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr*. Virginia USA: al-Ma'had al-'Ālami lilfikri al-Islāmiy, 1995.

- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Ibn Kaṣīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Juz 1. Beirut-Libanon: Dār al-Ma'rifah, t.t.
- . *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Juz 2. Beirut-Libanon: Dār al-Ma'rifah, t.t.
- . *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Juz 3. Beirut-Libanon: Dār al-Ma'rifah, t.t.
- . *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Juz 4. Beirut-Libanon: Dār al-Ma'rifah, t.t.
- Jansen, J.J.G. *Diskursus Tafsīr Al-Qur'an Modern*. Diterjemahkan oleh Hairussalim dan Syarif Hidayatullah. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Jasser Audah. *Maqasid al-Shariah As Philosophy of Islamic Law*. London: The International Institute Of Islamic Thought, 2007.
- Jughaim, Nu'mān. *Ṭuruq al-Kasyfī 'an Maqāṣid al-Syāri*. ' al-Urdun: Dār an-Nafāis, 2014.
- Jurjānī, Abū Bakr 'Abd al-Qāhir bin 'Abd al-Raḥmān bin Muhammad al-. *Asrār al-Balāghah*. Kairo: al-Madani. Diakses 1 Desember 2020. <http://archive.org/details/FP0157>.
- Kaelan. *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya*. Yogyakarta: Paradigma, 1998.
- Kahija, YF La. *Penelitian Fenomenologis Jalan Memahami Pengalaman Hidup*. Yogyakarta: P.T.Kanisius, 2017.
- Kailānīy, 'Abd al-Raḥmān Ibrāhim Zaid al-. *Qawā'id al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Syātibīy 'Araḍan wa Dirāsatan wa Taḥlīlan*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2000.
- Khādimīy, Nur al-Dīn bin Mukhtār al-. *Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*. VI. Riyāḍ: Obekan, 2014.
- Khallaf, Abd al-Wahhab. *Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kuwait: al-Dār al-Kuwaitiyah, 1968.
- Liḥasāsanah, Aḥsan. *Al-Fiqh al-Maqāṣidīy 'inda al-Imām al-Syātibī*. Kairo: Dār al-Salām, 2008.

- Marāgī, Aḥmad Muṣṭafā al-. *Tafsīr al-Marāgī*. Vol. Jilid V. 13 vol. Dār al-Fikr, t.t.
- . *Tafsīr al-Marāgī*. Vol. Jilid II. 4 vol. Dār al-Fikr, t.t.
- . *Tafsīr al-Marāgī*. Vol. Jilid VI. Dār al-Fikr, t.t.
- . *Tafsīr al-Marāgī*. Vol. Jilid VIII. Dār al-Fikr, t.t.
- . *Tafsīr al-Marāgī*. Vol. Jilid X. 28 vol. Dār al-Fikr, t.t.
- Maujan, ‘Abd Allāh bin Ḥusain al-. *Makānat al-Usrah fi al-Mujtama’ al-Muslim*. Jeddah: Maktabah Mālik Fahd, 2011.
- Muhammad al-Tahir ibn Ashur. *Ibn Ashur Treatise On Maqasid al-Sharia’ah*. London: The International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2013.
http://www.iiit.org/uploads/4/9/9/6/49960591/books-in-brief_ibn_ashur_treatise_on_maqasid_alshariah.pdf diunduh pd tgl 30 september.
- Muslim, Imam. *Ṣaḥīḥ Muslim*. 2. Bandung: Dahlan, t.t.
- Mustaqīm, Abdul, dan Sahiron Syamsuddin, ed. *Studi Al-Qur’an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2002.
- Naisābūrī, Al- Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī. *Asbāb al-Nuzūl*. Bairut-Libanon: Dār al-Fikr, 2005.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986.
- Poespoprodjo, Cf. *Interpretasi; Beberapa Catatan Pendekatan Falsafatnya*. Bandung: CV Remadja Karya, 1987.
- Qaṭṭān, Mannā’ al-. *Mabāḥiṣ fi ‘Ulūm al-Qur’ān*. t.tp.: Mansyūrāt al-‘Aṣr al-Ḥadīṣ, 1973.
- Rabī’ah, ‘Abd al-‘Azīz bin ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Alī bin. *Ilmu Maqāṣid al- Syāri.* al-Riyāḍ: al-Mamlakah al-‘Arabiyah al-Su’ūdiyyah, 2002.
- Raharjo, Mudjia. *Dasar-Dasar Hermeneutika Antara Intensionalisme dan Gadamerian*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.

- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*. Diterjemahkan oleh Ahsin Mohammad. Jakarta: Pustaka, 1982.
- Raisūnī, Aḥmad al-. *Naẓariyah al-Maqāṣid ‘inda al-Imam al-Syāṭibī*. Riyāḍ: al-Dār al-Ālamiah li al-Kitāb al-Islāmī, 1995.
- Raisūnī, Aḥmad al-. *al-Fikr al-Maqāṣidīy Qawā'iduhu wa Fawā'iduhu*. Sibir: Dār al-Baiḍa', 1999.
- Rajiḥi, Abduhu al-. *al-Lahjat al-'Arabiyah fī al-Qirā'at al-Qur'āniyyah*. Riyāḍ: Maktabah al-Ma'arif, 1999.
- Ricoeur, Paul. *Teori Interpretasi: Memahami Teks, Penafsiran, dan Metodologinya*. Diterjemahkan oleh Musnu Hery. Jogjakarta: IRCiSoD, 2012.
- Riḍā, Al-Sayyid Muḥammad Rasyīd. *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm (al-Manār)*. II. Beirut-Libanon: Dār al-Ma'rifah, t.t.
- Sābiq, Muḥammad al-Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Kairo: Dār al-Faṭḥ lii'lām al-'Arabī, 1995.
- Saeed, Abdullah. *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*. Diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab. Bandung: Mizan, 2016.
- . *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. New York: Routledge, 2006.
- . *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas al-Qur'an*. Diterjemahkan oleh Lien Iffah Naf'atul Fina dan Ari Henri. II. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2016.
- Ṣāliḥ, Ṣubḥī al-. *'Ulūm al-Ḥadīṣ wamuṣṭalaḥuhu*. Beirut-Libanon: Dār al-'Ilmi li al-malāyīn, 1965.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur'an*. Yogyakarta: elSAQ Press, 2008.
- . *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: elSAQ Press, 2006.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*. III. Tangerang: Lentera Hati, 2015.
- Sid, al- Muhammad 'Ata. *Sejarah Kalam Tuhan*. Diterjemahkan oleh Ilham B. Saenong. Jakarta: Mizan Publika, 2004

- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn al-. *Asrār Tartīb Suwar al-Qur’ān*. Beirut-Libanon: Al-Maktabah al-‘Aşriyah, 2016.
- Syāfi‘ ĩ, Al-, Muhammad bin Idrīs. *Al-Risālah*. 1 ed. Mesir: Muşţafā al-Bābī al-Ḥalabī waaulāduhu, 1938.
<http://archive.org/details/WAQ17236>.
- Syalāl, ‘Arak Jabr. *Isykāliyyāt al-Ta’sīl fī Maqāşid al-Syarī’ah*. Beirut: Markaz Nama’ li al-Buḥūs wa al-Dirāsāt, 2016.
- Syātibīy, Abū Ishāq Ibrāhim bin Mūsa al-. *al-Muwāfaqat fī Uşūl al-Syarī’ah*. Vol. I. 2 vol. Kairo: Dar al-Hadis, 2006.
- Syatwan, Muhammad. “Al-Siyāq wa Ta’wīl al-Nuşuş Namūzaj min al-Naşşal-Qur’ānī,” *Tafāhum*, diakses 26 Desember 2020, <https://tafahom.mara.gov.om/storage/al-tafahom/ar/2014/046/pdf/13.pdf>.
- Ṭayār, Musā’id bin Sulaimān bin Nāşir al-. *Fuşūl fī Uşūl al-Tafsīr*. Kairo: Dār Ibn al-Jauzīy, 1999.
- Tirmizī, Muhammad bin ‘Īsā al-. *Sunan al-Tirmizī*. Dār al-Ta’sīl, 2016.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Uşūl al-Fiqh*. Bairūt: Dār al-Fikr al-‘Arabiy, t.t.
- Zamakhşyarī, Maḥmūd bin ‘Umar bin Muḥammad al-. *Al-Kaşşasyāf*. Vol. 1. Beirut-Libanon: Dār al-Kutub al-‘Amaliyah, 1995.
- Zarkasyīy, Badr al-Dīn Muḥammad ‘Abdillāh al-. *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1972.
- Zarqānīy, Muḥammad ‘Abd al-‘Aẓīm al-. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabiy, 1995.
- Zuhailī, Wahbah al-. *al-Wājiz fī Uşūl al-Fiqh*. Bairūt: Dār al-Fikr, 1995.
- . “Tafsier Monier : التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج : لوهبة الزحيلي : Jilid II. Juz 4. Free Download, Borrow, and Streaming.” Internet Archive. Diakses 14 Juli 2020.
<https://archive.org/details/TafsierMonier>.
- . “Tafsier Monier : التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج : لوهبة الزحيلي : Jilid III. Juz 5. Free Download, Borrow, and

Streaming.” Internet Archive. Diakses 14 Juli 2020.

<https://archive.org/details/TafsierMonier>.

———. “Tafsier Monier : التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج : لوهبة الزحيلي : Jilid VII. Juz 14. Free Download, Borrow, and Streaming.” Internet Archive. Diakses 14 Juli 2020. <https://archive.org/details/TafsierMonier>.

———. “Tafsier Monier : التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج : لوهبة الزحيلي : Jilid IX. Juz 18. Free Download, Borrow, and Streaming.” Internet Archive. Diakses 14 Juli 2020. <https://archive.org/details/TafsierMonier>.

———. “Tafsier Monier : التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج : لوهبة الزحيلي : Jilid XI. Juz 22. Free Download, Borrow, and Streaming.” Internet Archive. Diakses 14 Juli 2020. <https://archive.org/details/TafsierMonier>.

———. “Tafsier Monier : التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج : لوهبة الزحيلي : Jilid XIV. Juz 28. Free Download, Borrow, and Streaming.” Internet Archive. Diakses 14 Juli 2020. <https://archive.org/details/TafsierMonier>.

Sumber Lain

Ali Ibrahim Al-Lafie, Ahmed. “Al-Taṭawwur al-Dalālī wa al-Taṭawwur al-Ṣaūṭī wa al-Dakhīl fī al-Luḡah al-‘Arabīyah.” Magister Thesis, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2015.

Anwar, Syamsul. “Epistimologi Hukum Islam: Dalam al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl Karya Al-Gazzālī.” Disertasi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000.

Dīn, Mukhnafir Badr al-, dan bin Nāṣir Murād. “Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah al-Mursalah Dirāsatan Ta’ṣīlīyatan Uṣūliyyatan.” PhD Thesis, Jāmi‘ah Muḥammad Baudīyaf bilMasīlah Kulliyah al-‘Ulūm al-Insāniyah wa al-İjtimā‘yah, 2019. <http://dspace.univ-msila.dz:8080/xmlui/handle/123456789/16863>.

Manzūr, al-Imam al-Allamah Ibn. *Lisān al- ‘Arab*. III. Vol. 11. Beirut: Dar Ihya’ al-Turaṣ al-‘Arabī, t.t.

“Maqasid Press » Tahir ibn ’Ashur: The Career And Thought Of A Contemporary Reformist Alim,” 1 Juli 2015. <https://web.archive.org/web/20150701114801/http://abdullahhasan.net/?p=130>

Muhammad, Abdul Aziz. “Syari’ah dan Tafsir al-Qur’an Elaborasi Maqashid dalam Tafsir Ibn ’Asyur.” Tesis, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008. Diakses 29 Januari 2020. <https://www.scribd.com/doc/263739355/Abdul-Aziz-Muhammad-Syariah-Dan-Tafsir-Al-Quran-Elaborasi-Maqashid-Dlm-Tafsir-Ibn-Asyur>.

Muhammad al-Tahir ibn Ashur. *Ibn Ashur Treatise On Maqasid al-Sharia’ah*. London: The International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2013. http://www.iiit.org/uploads/4/9/9/6/49960591/books-in-brief_ibn_ashur_treatise_on_maqasid_alshariah.pdf diunduh pd tgl 30 september.

“Muhammad Al-Tahir Ibn Ashur.” Dalam *Wikipedia*, 2 Juli 2020. https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Muhammad_al-Tahir_ibn_Ashur&oldid=965673424.

Munir, Misbakhul. “, Kebebasan Beragama Perspektif Tafsir Maqasidi Ibn ’Asyur.” Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015. <https://www.scribd.com/doc/263739355/Abdul-Aziz-Muhammad-Syariah-Dan-Tafsir-Al-Quran-Elaborasi-Maqashid-Dlm-Tafsir-Ibn-Asyur>.

Nafi, Basheer M. “Tahir ibn ’Ashur: The Career And Thought of A Contemporary Reformist ’Alim,” Oktober 2007. <http://abdullahhasan.net/?=130>.

Rahmi, Rahmi. “Ma’ānī Ḥurf ‘‘An’ fī Surat al-Baqarah.” Skripsi, UIN Antasari Banjarmasin, 2014. <http://idr.uin-antasari.ac.id/1331/>.

Syakur, Abd. dkk. “Nilai-nilai Gender dalam Khutbah Nikah: (Studi Nalar Gender Para Khatib dan Penceramah Nikah di Surabaya).” Penelitian. Surabaya: UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019.

Unit Pengelola Statistik. “Persentase Perempuan Sebagai Kepala Rumah Tangga di DKI Jakarta,” 20 September 2019. <http://statistik.jakarta.go.id/persentase-perempuan-sebagai-kepala-rumah-tangga-di-dki-jakarta/>.

Yahya, 'Aisyah al-Amīn Yusuf, dan Mubārak Ḥusain Najm al-Dīn Basyīr. “Alfāḥ al-Lughah al-‘Arabiyah baina Jadaliyah al-Ma‘nā al-Waḍ‘ī wa al-Ma‘nā al-Siyāqī.” Thesis, Jāmi‘ah al-Sūdān wa al-Tiknulujiyā, 2018.

RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

1. Nama Lengkap : Muflikhatul Khoiroh
2. Tempat & Tgl. Lahir: Lamongan, 16 April 1970
3. Alamat Rumah : Graha Sunan Ampel Blok i No. 35 Wiyung
Surabaya
- HP : 081332903920
- E-mail : muflikhatul@uinsby.ac.id
muflikhakhoiroh@gmail.com

B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal:
 - a. S-1 IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Jurusan Tafsir Hadis (syariah) Lulus 1993
 - b. S-2 IAIN Sunan Ampel Surabaya Kosentrasi Syariah Lulus 2001
2. Pendidikan Non-Formal:

Pesantren Ihyaul Ulum Dukun-Gresik-Jawa Timur.

C. Karya Ilmiah (kalau ada)

1. Penelitian:
 - a. Metode Pendekatan Dalam Memasyarakatkan Crash Program Isbat Nikah oleh Pengadilan Agama Kabupaten Malang Tahun 2000
 - b. Jihad dan Hukum Perang Dalam Islam (Studi Latar Belakang Historis Filosofis atas Pentasyri'annya) Tahun 2002
 - c. Konsep Al Bughat dan Relevansinya Dalam Sistem Negara Nasional (Suatu Analisis Historis-Sosiologis) Tahun 2003
 - d. Studi tentang Pelacuran Anak di Probolinggo Jawa Timur Tahun 2004
 - e. Nalar Gender Mahasiswa IAIN Sunan Ampel Surabaya (Studi tentang Pemahaman Gender Mahasiswa yang berasal dari Sekolah Agama dan Umum) Tahun 2005
 - f. Kaum Tarekat Kota: Gerakan Spiritual Tarekat Shiddiqiyah Tahun 2006

- g. Relasi Gender Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya Tahun 2007
- h. Dinamika Keluarga Muslim (Memahami Fenomena Cerai Gugat Di Pengadilan Agama Surabaya) Tahun 2008
- i. Pengarusutamaan Gender (PUG) di IAIN Sunan Ampel Surabaya Tahun 2009
- j. Pemahaman Para Kyai dan Nyai Jawa Timur Terhadap Ayat-ayat Relasi Keluarga Tahun 2012
- k. Pluralitas Agama dan Etika Pergaulan Masyarakat di Kecamatan Wiyung Surabaya (2018)

2. Buku/Jurnal

- a. Studi Bias Gender dalam Kitab *Matn Ghayah wa al Taqrib* Karya Abu Syuja' terbit pada jurnal Lembaga Penelitian IAIN Sunan Ampel/ Qualita Ahsana Tahun 2005
- b. Kaum Tarekat Kota: Gerakan Spiritual Tarekat Shiddiqiyah Terbit pada Jurnal Lembaga Penelitian IAIN Sunan Ampel/ Qualita Ahsana Tahun 2007
- c. Editor Buku "Narkoba Momok Kemanusiaan" :Seri Penyimpangan Muslim Penerbit Dakwah Press Tahun 2009
- d. Modul KKN PAR (Anggota tim Penulis) Lembaga Pengabdian Masyarakat IAIN Sunan Ampel Tahun 2011
- e. Studi al-Qur'an (Anggota Tim Penyusun) Penerbit IAIN Press Tahun 2011
- f. Gerakan Kesetaraan Gender (Upaya Mengurangi Kesenjangan Pendapatan antara Laki-laki dan Perempuan) terbit pada Jurnal Pusat Studi Gender IAIN Sunan Ampel 2011
- g. Perlindungan terhadap Perempuan Bekerja dalam Perspektif Islam Terbit dalam Buku Bunga Rampai: Perempuan dalam Perspektif dan Aksi Edisi Kepemimpinan Perempuan dan Perempuan Bekerja Diterbitkan oleh Pusat Studi Gender IAIN Sunan Ampel Surabaya Tahun 2011
- h. Hermeneutika Sebagai Metode Interpretasi Teks Al-Qur'an Terbit pada Jurnal Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir

Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya
Tahun 2012

- i. Buku Ajar:Tafsir Ayat-Ayat Hukum Keluarga I (Pernikahan) Penerbit UIN Sunan Ampel Press Tahun 2014
- j. Buku Saku: Gender Islam dan Budaya (Tim Penyusun) diterbitkan oleh Pusat Studi Gender dan Anak UIN Sunan Ampel Surabaya Tahun 2016
- k. Khutbah Nikah Para Khatib di Surabaya: Jurnal Palastren, tahun 2020

Semarang, 30-Mei- 2020

Muflikhatul Khoiroh

NIM: 105113014